
Ignacio Padilla
La vida íntima de los encendedores
Animismo en la sociedad ultramoderna
PREMIO
MÁLAGA
DE ENSAYO
2008
PÁGINAS DE ESPUMA



Ignacio Padilla
La vida íntima de los encendedores
Animismo en la sociedad ultramoderna
PREMIO MÁLAGA DE ENSAYO 2008
PÁGINAS DE ESPUMA



Ignacio Padilla

La vida íntima de los encendedores

Animismo en la sociedad ultramoderna

PREMIO

MÁLAGA

DE ENSAYO

2008

JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ RUIZ

Ignacio Padilla, *La vida íntima de los encendedores*

Primera edición digital: mayo de 2016

La obra *La vida íntima de los encendedores* fue galardonada con el II Premio Málaga de Ensayo concedido el 19 de diciembre de 2008 en la sede del Instituto Municipal del Libro de Málaga. Formaron parte del jurado Estrella de Diego, Espido Freire, Javier Gomá, Juan Malpartida, Fco. Javier Jiménez y, con voz pero sin voto, el director del Instituto Municipal del Libro, Alfredo Taján. El fallo fue ratificado el mismo día por el Consejo Rector del Instituto Municipal del Libro.



Para Grace, mi terapeuta,

que me está volviendo loco.

La muerte es mi negocio

y el negocio ha sido bueno.

Inscrito en un mechero de la guerra de Vietnam

Las cosas tienen vida propia

–pregonaba el gitano con áspero acento–,

todo es cuestión de despertarles el ánima.

Gabriel García Márquez, Cien años de soledad

Proemio

Ce n'est pas une bio des briquets.

En el decurso de varias décadas cautivo del cigarrillo, he gestado un encomio de la vida íntima de los encendedores, una vida de la que descreo, pero que suele cercarme en las noches de juerga con el ímpetu de una epifanía. No se trata solo de obsesión personal: esta apología del alma de los encendedores bulle en la mente de todos aquellos cuya existencia se encuentra ligada, por fuerza o de grado, a tan curiosos artefactos. He perdido la cuenta de las conversaciones que en estos años he visto derivar en el consenso de que los encendedores son seres animados, o que al menos *tendrían que serlo*. Solo así parece posible explicar su caprichoso proceder, su espíritu gregario y peregrino, su tenaz invitación al robo, su peso escénico en el cine o su ubicuidad en los estadios más memorables de la moda reciente.

No descarto que la supuesta hiperactividad de los encendedores parezca descabellada a más de uno, y acaso lo sea. Quienes ven el pensamiento mágico como una perversión de la lógica, harán bien en juzgar de excéntrico el punto de partida de mis reflexiones. En mi descargo apenas puedo argumentar que pocas cosas concibo tan humanas como animizar los objetos de nuestro interés. Nuestra manía de adorar ciertos artilugios proyectando en ellos nuestra vitalidad generará por fuerza una dosis de información tan copiosa como significativa, cuanto más en este siglo hiperconectado. Apostaré que una aficionada a los sombreros de fieltro o un devoto de los vehículos blindados de la Gran Guerra llenarían hoy bibliotecas con el elocuente fárrago de datos, anécdotas y digresiones que a lo largo de la historia han acumulado los oscuros objetos de su deseo.

Porque así lo entiendo, desde ahora garantizo a mis lectores que

no es mi intención cansarme ni cansarles con una historia de los encendedores, empresa vana donde las haya, especialmente desde que contamos con ese laberinto sin centro que es la red cibernética. Es otro el propósito de estas páginas. No aspiro a que el lector comparta mi fe en el alma de los encendedores, ni siquiera pretendo que la tenga por una imaginación feliz. Pretextarla para atacar ciertas nociones sobre el animismo en nuestros días será acaso más aceptable. Que algunos nos prestemos a creer en la vida de tal o cual objeto puede no significar gran cosa. Puede hacerlo, en cambio, el que una parte significativa de la humanidad se haya mostrado y siga mostrándose dispuesta a jugar el juego de atribuir vida a los objetos inanimados. Deslindar las raíces del cómo, el porqué y hasta el dónde de dicha avidez en la sociedad ultramoderna es lo que en el fondo anima este libro.

I. Elogio de la sinrazón animista

1. La muerte de Dios y la lascivia de los encendedores

No he dado con una explicación imbatible del comportamiento de los encendedores. Intuyo apenas que su conducta se ajusta menos a los mandatos de la física que a los delirios del bestiario medieval o a las fobias de la guerra bacteriológica. Cualquier mañana, después de un sueño intranquilo, despertamos para hallarlos en nuestras manos sin recordar cuándo o a qué costa llegaron allí. Mudan constantemente de formato, fallan cuando menos lo esperamos, se reproducen con un entusiasmo digno de mejores causas. Diríase incluso que se desplazan: apenas ayer yacían impasibles sobre el buró y hoy se encuentran en un abrigo que no recordamos haber usado desde que Napoleón era artillero, nos evaden como si su único propósito en la vida fuese evitar que les adjudiquemos una ubicación precisa. Su ciclo vital es engañosamente breve aunque visiblemente activo: desaparecen cuando más los necesitamos, nos abandonan para reaparecer en manos de alguien más, no por fuerza un amigo. Amén de promiscuos, los encendedores son gregarios: el vértigo con el que se multiplican es proporcional a su capacidad de fugarse en tribu, como si previesen la inminente catástrofe de nuestro descuido. El día en que nos preguntamos de dónde diablos sacamos tantos encendedores puede anteceder a aquel donde pasaremos horas buscando en vano alguno de ellos. Quizá por eso los atesoramos, negamos su impenitente desechabilidad aun cuando hemos agotado su combustible. Pocas cosas concibo tan enigmáticas como el arte nada infrecuente de coleccionar encendedores. Aún me intriga que mis ancestros dedicasen buena parte de su vida tabaquista a congelar en frascos de compota huestes enteras de encendedores vacíos. Todavía están allí, como esperando el momento idóneo para cumplir con su secreta vocación de pequeñas bombas de tiempo.

¿En qué punto de nuestra historia fogosa y cigarrera recibieron los encendedores el soplo vital? ¿Qué dios insomne los bendijo para que los transformásemos en fetiches? No lo sé a ciencia cierta. Ni la supercarretera de la información me ha permitido trazar un genoma fiable de los mecheros, no digamos un convincente cuadro clínico de quienes los usamos, perseguimos, robamos, coleccionamos y tememos. Lo más próximo que he hallado a una luz sobre nuestra relación con los encendedores es un ensayo del poeta Luigi Amara, un texto que

con el tiempo ha adquirido dimensiones legendarias entre los obsesos del tema[1]. Por desgracia, no es en rigor un desciframiento del lúbrico accionar de estos objetos, tampoco así un recuento de sus impensadas apariciones y espectaculares fugas en la sociedad ultramoderna. El poeta se aboca a explicar la movilidad de los encendedores desde una perspectiva menos mágica que médica. Sugiere que la errancia de los encendedores se debe a una suerte de patología: una cleptomanía inocua aunque pandémica bautizada con el sugerente nombre de *latrocinio pirómano*. El tecnicismo me parece convincente pero insuficiente. Al derivar en una manía la trashumancia de los encendedores, Amara acentúa tanto el papel activo del sujeto como la pasividad del objeto de su afición. El artefacto recurrido para domesticar el fuego se limitaría así a estimular un conjunto de acciones dependientes del sujeto, aun cuando ajenas a su voluntad. Cada vez que lo utilizamos o lo robamos, extraemos del encendedor una vida exclusivamente humana. Esta vitalidad acusa entonces acentos narcisistas, onanistas y hasta míticos. Materia muerta y reflectante, el mechero sería solo un espejo inerte impregnado por ende de la carga simbólica de la sombra, el retrato y la superficie líquida, elementos todos ellos propicios para disertar antes sobre el alma que sobre la ilusión animista propiamente dicha.

Amara sin embargo no cierra las puertas a la reflexión animista de la materia que lo ocupa. Su ensayo concluye con una premisa que invita a reconocer, así sea en un plano meramente imaginario, la vida intrínseca de los encendedores: el sujeto que roba compulsivamente encendedores es de alguna forma *controlado por* el objeto. Es como si el mechero tuviese también un aura mágica o enigmática que incitaría a los hombres a poseerlo contra las reglas básicas del decoro o la moral. «El imperio de la propiedad privada –anota Amara–, siempre tan ávido de extender sus dominios, no logra someter del todo esos artefactos desechables con los que hemos domesticado el fuego»[2]. Acto seguido, reconoce que ninguna de las razones esgrimidas para descifrar la promiscuidad de los encendedores «explica el porqué de su proverbial cambio de dueño»[3]. El enigma, entonces, permanece: el encendedor sigue atrayéndonos más allá de la lógica y del sujeto mismo, su hermetismo es también uno de sus atributos y hasta su razón de ser por encima de su simple función de mediador mecánico entre el hombre y el fuego.

El imperio de la lógica sigue siendo insuficiente para desentrañar los más antiguos misterios del modo como nos relacionamos con el universo material. El pensamiento contemporáneo no ha podido ni querido acabar de matar a los objetos. Resignarse a la inercia de las cosas implicaría depositar entero en nuestros hombros el pesado fardo

de la vida autoconsciente, reconocer nuestra paradójica soledad de seres con alma cautivos en una cárcel física a la que tememos como tememos también a la pura espiritualidad de los muertos. La luz de la razón moderna nos ha llegado oblicua, lenta e ineficaz para emparejar el pensamiento simbólico con el progreso tecnológico. La bestia civilizadora insiste en cobrarnos un precio que, en el fondo, no estamos dispuestos a pagar: la renuncia a la magia. Sabemos que si renunciásemos a creer en la divinidad, en la vida de los objetos o en el alma de los animales quedaríamos indefensos frente a la materia inerte. Pero lo más grave es que sin ficción quedaríamos solos en medio de una multitud de consciencias no menos aisladas en su corporeidad. Así como la evidencia no ha bastado para hacernos claudicar de la fe en la vida inteligente en otros planetas, la impasibilidad de las cosas no ha conseguido desmarcarnos del juego animista. El *como si* de la vida íntima de las cosas nos distrae por momentos del agobio de un mundo desolado, cuyos habitantes no acabamos de creer que Dios realmente haya muerto abandonándonos sin compañía en la descorazonadora prisión de la materia.

2. El extraño caso de los calcetines peregrinos

Los estragos de la técnica al servicio de la guerra en el siglo xx nos invitan a mirar con recelo la generosidad de Prometeo: la antorcha con que domesticamos el divino fuego podría ser solo un áspid encerrada en un canasto, una oscura caja que solo aguarda nuestra curiosidad para regurgitar los males del universo, la venganza de los dioses contra el pícaro ladrón de sus secretos.

El desciframiento de las leyes rectoras del universo material ha resultado menos tranquilizador de lo que vaticinaron nuestros bisabuelos ilustrados. Las respuestas que nos han dado la física, la medicina y hasta la epistemología son con frecuencia desazonantes, a veces inclusive más desorbitadas que las que surgen del sencillo acto de imaginar y acatar lo imaginado como una forma falsa de verdad. Preferir el misterio o entregarse al pensamiento mágico siguen siendo nuestro salvoconducto para lidiar con dos verdades innegables: primero, que este mundo es todavía incomprensible y, segundo, que conviene a nuestro bienestar que siga siéndolo. Ahora más que nunca los hechos nos demuestran que el barco del sentido común navega por lo general contra corriente sin garantizar jamás que su travesía nos conducirá a buen puerto. Saber cómo se comportan las partículas atómicas nos ha llevado antes a la automutilación que a la transición

hacia nuevas formas de energizar nuestro planeta, la exploración espacial no es más que un efecto secundario de los aportes de la física a la balística. Si a pesar de todo seguimos fantaseando con la vida íntima de los objetos es porque así lo deseamos y así lo preferimos, quizá también porque lo necesitamos para no sucumbir a la fatalidad de nuestro propio ser perecederos o denodadamente estúpidos. Jugamos a creer que las cosas están vivas para no reconocer que la vitalidad que les insuflamos no las hace más benévolas para la convivencia ni la supervivencia de nuestra especie. Lo hacemos porque retrotraernos al estadio animista es más sencillo que arrostrar la devastadora transparencia de las cosas, una transparencia que nos echa en cara nuestra ineptitud para armonizar con la materia. Las cosas que antaño parecían inescrutables han dejado de serlo, pero con ello solo han revelado cuán peligrosas pueden ser en nuestras manos y cuán lejos está nuestra especie de volver un día al paraíso original.

Días pasados, en la ociosidad de una tertulia, di de bruces con una singular pregunta: ¿adónde van a parar los calcetines que desaparecen en las lavadoras como por sortilegio? La respuesta que entonces se me ofreció no fue menos asombrosa: los calcetines perdidos, sentenció alguno de los presentes, se transforman en perchas para ropa. Con ser inocente, el *joke* me parece tan bello como revelador, pues resuelve con travesura marcadamente animista no uno sino varios misterios domésticos vinculados con la vida íntima de los objetos. Devoración y deglución, desplazamiento y metamorfosis: por fin un objeto transforma a otro sin nuestra intervención, la cosa animada devora y muda a su semejante de acuerdo con una suerte de selvática ley de supervivencia. ¿Quién no ha reparado en la constante viudez de sus calcetines tras una sesión de lavado? ¿Quién no ha imaginado que su lavadora, su automóvil o su computadora se comportan como monstruos semejantes a los espíritus del Hades, que devoran sangre para seguir tirando? ¿Cuántas veces no la hemos emprendido contra la máquina que se niega a cumplir sus funciones a costa de nuestras pertenencias, nuestra información o inclusive nuestra salud?

Frente a la pérdida, el exceso, la remisión o la movilidad de ciertos objetos, el hombre moderno no perderá su valioso tiempo en resolver racionalmente el misterio de la supuesta vitalidad de las cosas. Por el contrario, acudirá a la ficción animista. Mejor será asumir que los objetos están vivos, y tratarlos o maltratarlos en consecuencia. El ludópata en Las Vegas prefiere apalear o mimar a su máquina tragaperras antes que mecerse en los raseros de la estadística y la probabilidad: con la ficción de un intercambio vital, el jugador puede al menos imaginarse dueño de su suerte. Aún parece más grato

explicar la movilidad de ciertas cosas a través del pensamiento mágico que nos regía en la infancia, cuando solo podíamos lidiar con el mundo a través de una espontánea suspensión de la incredulidad, a una fantasía animista prelógica o, de plano, ilógica.

Vincular la desaparición de los calcetines con la sobreabun-dancia de perchas rinde homenaje al siglo de las metamorfosis ovidianas, ese siglo feliz en que las preguntas más simples sobre nuestra relación con el mundo material podían dirimirse con la ficción o la fábula. En ese entonces nuestra voluntad de juego derivaba espontáneamente en el *como si* de un pensamiento animista suficiente para abrazar lo inexplicable y lidiar con el misterio de las cosas como si estas fuesen un otro voluntarioso, amigable aunque también reticente a nuestro afán de domesticarlo, siempre a un paso de rebelarse en contra nuestra y cobrarnos caro que le hayamos concedido el don de la vida, esa cualidad cuya distribución es en teoría monopolio de la divinidad.

Pocos conceptos conozco tan precariamente definidos como el animismo. Desde Taylor y Spencer hasta Durkheim y los abanderados del animismo psicológico, el concepto se escurre en sendas tan diversas como contradictorias. Unas reconocen la vida íntima de los objetos, otras se concentran en el dominio de la sugestión, algunas más invaden los territorios de la fantasmagoría, el espiritismo y los fenómenos paranormales.

Lo elusivo del concepto de animismo ha generado innumerables monstruos. Por no acatar su acepción acaso más sencilla –la atribución de vida a los objetos inanimados–, diversas escuelas han querido ahijarla para sus propios fines, casi siempre a costa de algo tan claro como atribuir vida a los objetos inanimados. De tal manera han proliferado las versiones sociológicas, médicas, antropológicas y psicológicas del animismo, que es prácticamente imposible atribuirle una definición canónica. Solo en el diccionario con que se forja nuestra lengua, la primera entrada alude al animismo como lo habría visto el médico alemán George Stahl, fundador de una teoría más bien excéntrica que dio una reorientación sanitaria a conceptos bastante más trascendentes como los de ánima y conducta.

No obsta esta dispersión para que puedan percibirse algunos puntos de acuerdo entre aquellos que, bien que mal, han tomado por los cuernos el escurridizo toro del animismo. Abandonada por baldía la discusión sobre qué es exactamente el animismo, los estudiosos del fenómeno han preferido replantear las preguntas. Ya no se trata de saber si el hombre atribuye o no vida a los objetos inanimados, tampoco hay que preocuparse demasiado de los motivos que lo llevan

a hacerlo. Para alcanzar la plenitud de una definición, hay que asumir primero la realidad y la universalidad del acto animista, y preguntarse enseguida qué tipo de vida atribuimos a los seres inanimados.

A partir de esta pregunta, los estudios más convincentes –o menos dispersos– sobre el animismo coinciden en que hay por lo menos dos tipos de animismo. El primero de ellos consiste en pensar que las cosas tienen vida propia, entendida esta como un poder interno, un alma que se comporta de acuerdo con sus propios códigos, los cuales son tan distintos de los del hombre como ajenos a nuestra comprensión. Esta noción recibe el nombre de naturismo, y sería, en opinión de algunos de sus defensores, un estadio previo al animismo propiamente dicho.

Este último sería la segunda cara del gesto de atribuir vida a las cosas. El animismo propiamente dicho consiste en atribuir a las cosas un ánima consciente parecida o en ocasiones idéntica a la humana. De acuerdo con esta perspectiva, la vida interna de los objetos y los meteoros podría venir de diversas fuentes, todas ellas antropomórficas, sea Dios, sean ángeles y demonios, sean las almas de los muertos. Justo es decir que no faltan en esta escuela quienes defienden asimismo la posibilidad de que las cosas tengan también almas animales, pero está claro que la humanidad, como veremos en las páginas que siguen, se ha inclinado siempre por atribuir a las cosas una forma de vida superior, si bien matizada usualmente por alguna monstruosidad moral, física o psicológica. Cuando de animar las cosas se trata, los hombres preferimos hacerlo con dioses a nuestra imagen y semejanza, pero siempre con la convicción de que esos dioses, de una forma u otra, deben estar locos.

Sirva lo anterior para entender desde ahora por qué el animismo propone preguntas metafísicas, religiosas, lúdicas y psicológicas. Analizar esta pulsión puede ser significativo para entender nuestra relación tanto con el universo espiritual como con el universo material. Sus enigmas atañen al funcionamiento de nuestra mente, pero también a nuestra conducta y a la conducta de la naturaleza. Cuando nos preguntamos por qué atribuimos vida a las cosas no podemos dejar de preguntarnos también por qué les atribuimos un tipo u otro de vida. En cualquier caso, una vez advertidos de la elusividad del término que nos ocupa, creo que vale la pena replantearnos aquí, de forma lo más clara posible, una definición del animismo.

En estricto sentido filológico, la definición de *animismo* es irónicamente racionalista. No sin ingenuidad, los que de ello saben lo

describen como «una creencia que atribuye vida anímica y poderes a los objetos de la naturaleza. Conciliadores, los académicos registran otra definición de animismo como «creencia en la existencia de espíritus que animan a todas las cosas»[4]. Desde luego, hay una notable diferencia entre *atribuir* vida anímica a las cosas y *creer* en la existencia de espíritus que las animan. Como sea, en ambos casos el animismo es visto como asunto del sujeto. Es este quien activamente produciría el ánima de las cosas, las cuales quedan reducidas a aguardar, con la pasividad que les caracteriza, que les sea inyectada vida, sea imaginaria, sea real.

Creer en la existencia de espíritus o atribuir vida a lo inánime nos lleva a asumir que la soberanía del acto animista en modo alguno depende del objeto en sí. Antes bien, la animación o animización de las cosas atañe a la voluntad del ser humano o, en su defecto, del ser divino, que es autoconsciente y autogenerado. Ningún objeto tendrá vida propia sin la anuencia o la participación de seres auténticamente vivos. Desde el punto de vista de la biología, esta facultad animadora valdría también para algunas bestias, pues algunos animales se muestran a veces incapaces de distinguir entre un señuelo y otro animal, o entre un cazador y el espantapájaros que lo imita. El perro roe tranquilamente su hueso en la consciencia de que este carece de vida, pero lo rechaza como a una pequeña bestia en cuanto lo ve moverse tirado por los hilos invisibles del investigador. Así, llegada la hora de explicar el animismo, bien puede decirse que el orbe propone mientras que el sujeto dispone. Resulta en extremo difícil sustraer el animismo en cualquiera de sus acepciones de la *capacidad ilusionista* del ser viviente, más aún si se trata de un ser autoconsciente. De allí que se considere con frecuencia al animismo una actividad de índole supersticiosa, cuando no pueril, patológica o de plano cavernaria, irremisiblemente vinculada con la religión, materia no menos elusiva que el propio animismo.

Si bien es cierto que el animismo es atendible sobre todo como un acto de sugestión del ser pensante, me parece que tal visión comporta serios matices. Nada más lejos de mis propósitos que defender a ultranza la vida intrínseca de los encendedores en particular o de los objetos inánimes en general. Creo no obstante imperioso acotar que el animismo dista de ser una enfermedad mental o una perversión del pensamiento inacabado del infante o de las sociedades primitivas. Se trata mejor dicho de un acto proyectivo natural, una actividad propia de cualquier individuo al margen de si este se ubica en tal o cual estadio de su desarrollo psicológico o en una fase dada de la carrera civilizadora.

Hallar vida en un objeto inanimado es más que una indulgente contravención a los mandatos de la lógica: es la expresión espontánea y necesaria del pasmo que produce la consciencia de nuestra propia finitud, nuestra pírrica rebelión contra el hecho ineluctable de que también nosotros terminaremos por ser cadáveres, pura materia inanimada. Con el animismo realizamos la catarsis del horror que nos produce nuestra corporeidad en un universo donde la materia está en constante transformación, siempre a punto de acabarse para transformarse contra nuestros deseos de ser y permanecer por siempre. Nada más humano, nada más natural que esta rebelión por sugestión. Otro asunto es que el animismo pueda en ocasiones derivar en la superchería de las formas alternativas de la magia o en el fetichismo entendido, ese sí, como veneración excesiva o patológica a la vida supuesta de algunas cosas. Cierto, el animismo es constante en las sociedades primitivas o preoperacionales, no menos que en las primeras etapas del desarrollo de la consciencia. Pero eso no basta para juzgarlo como un mero producto de nuestra insuficiencia psicológica, menos todavía como una prevaricación de lo que el canon moderno nos fuerza a entender como la manera «adulta» o «civilizada» de relacionarnos con el universo material. Mirar de esa manera el animismo significa negar, entre otras cosas, que el miedo y el misterio son atributos permanentes del hombre, cualesquiera que sean su edad o el momento de la historia en que le ha tocado existir.

Ya en 1912, en su análisis del origen de las religiones, Émile Durkheim señalaba que ni el misterio ni el culto a los espíritus ni el antropomorfismo religioso debían ser considerados primitivos5. Más que una premisa, el suyo es un clamor que solo puedo suscribir. Concebir al acto animista o sus derivados como mero producto del pensamiento preoperacional engendra monstruos de razón no menos amenazantes que los que han pululado en la imaginación del hombre desde que el mundo es mundo. Imposible comprender el pensamiento religioso si pensamos que el fetichismo, el culto a los animales, a la naturaleza y a los ancestros son una forma de religión primitiva respecto de todas las restantes. Cuando limitamos lo universal a tiempos o edades que además despreciamos, renunciamos a indicadores que nos permitirían entender nuestra condición en todas las edades y en todos los tiempos. Del abigarrado catálogo de mitos que el pensamiento positivo ha producido en su batalla contra el animismo y las satanizadas variantes del pensamiento mágico, me interesa ahora cuestionar los siguientes: primero, la creencia de que atribuir vida a las cosas inanimadas es privativo de la mente prelógica y, segundo, la convicción no menos generalizada de que el acto animista es consecuencia de una supuesta armonía del sujeto primario

con el cosmos.

3. Falsa fábula del niño que hablaba con la luna

Si es verdad que nuestro apetito de ver nos lleva a hallar formas figurativas en las nubes, las manchas de humedad o las constelaciones, también es cierto que propendemos a atribuir vida a los seres inanimados. Si existe efectivamente en nosotros lo que Roman Gubern llama *pulsión icónica,* no es arbitrario agregar que nuestra relación con el universo material se guía asimismo por una *pulsión animista*6. No otra ha de ser la inercia que a algunos nos empuja a ver vida en los encendedores como a otros en los automóviles, en el cristal de cuarzo o hasta en el llavero del que cuelga una no tan inocente pata de conejo.

Cuando hablo de quienes nos entregamos a la pulsión animista aludo tanto a individuos como a comunidades. Con exceso reduccionista, los estudiosos suelen imputar la actividad y la ritualidad animistas a esa especie de anemia psíquica que en teoría caracteriza lo mismo al niño pequeño que al clan troglodita. En ambos casos la piedra de toque es el pensamiento de Jean Piaget: en opinión del desarrollista, tanto el niño como el salvaje supondrían que sus relaciones con lo inanimado son exactamente iguales que las que tienen con las personas. Por eso el niño acaricia de su agrado, como haría con su padre, o golpea la puerta que se ha cerrado con violencia frente a él. En su celebrada glosa del pensamiento piagetiano, Bruno Bettelheim añade que el niño acaricia el objeto porque está convencido de que a este le gusta, como a él, ser acariciado. Por parejas razones, el niño castigaría a la puerta pensando que esta le ha golpeado deliberadamente7.

Resulta obvio que Piaget y Bettelheim consideran el animismo como algo privativo de la mente infantil. A partir de esta premisa concluyen que la pulsión animista se extingue con el ingreso del individuo en la pubertad o con la irrupción de una comunidad dada en el estadio literario. Desde luego, no es así. O no del todo: sobra indicar aquí cuán fácil ha sido para la sociología contestar la idea piagetiana de que el animismo es una actividad exclusiva del niño. Armados con un arsenal de datos procedentes de su estudio de las sociedades preliterarias, los sociólogos modernos no tienen problemas a la hora de demostrar que el animismo prolifera también entre los adultos. En su descargo, los psicólogos podrían argumentar que la

presencia de la pulsión animista en las sociedades prelógicas no obra nada contra las teorías piagetianas: los adultos primitivos son animistas *porque piensan como niños*. Si un salvaje cree en la vida de los objetos no es porque el objeto esté vivo ni porque así el objeto esté vivo ni porque el salvaje ha tenido la suerte o la desgracia de toparse con las cosas mientras se hallaba inmerso en una etapa infantil de la carrera civilizatoria.

Con este último argumento, los psicólogos revierten los cuestionamientos sociológicos en su favor y los usan como una confirmación de la ecuación infantilismo-animismo. Pero aún les queda otro escollo por sortear: el hecho de que también los adultos de la sociedad contemporánea cedemos con fruición a la tentación animista. Las objeciones y los ejemplos en este caso no son menos convincentes. En su devastador estudio de las fobias y las manías de la sociedad moderna, Pascal Brukner escribe que los productos expuestos a la venta en nuestros templos comerciales «no son seres inertes: viven, respiran y, cual espíritus, poseen un alma y un nombre»8. El pensador expone así un panorama que será sin duda familiar para quienes día a día vemos cómo la opulencia, el ocio y la diversión del *ethos* capitalista estimulan el animismo en su forma más descarnada. Evasión, juego o ambas cosas a la vez, el animismo contemporáneo nos devuelve a un pesadillesco País de las Maravillas donde los objetos se dicen nuestros amigos exigiéndonos que los comamos, los bebamos o los compremos. Las cosas resurgen en los escaparates y en la publicidad dotadas de una voluntad que otrora parecía relegada al pensamiento prelógico: nos desean, se nos ofrecen como criados útiles para la mejora radical de nuestra vida diaria o hasta como única garantía para una existencia plena. Desde la máquina tragaperras hasta la mascota virtual, entre el automóvil parlante y el chispeante cuenco de avena, los objetos modernos han sido bendecidos por la publicidad y están más vivos que nunca: son nosotros, se erigen como el auténtico sujeto omnipotente por cuyo mandato o cuya anuencia podemos existir, así sea solo a través de esos pequeños yoes isomorfos del poderoso dios de las cosas. ¿Cómo no recelar entonces de semejante bonhomía? ¿Cómo creerles cuando afirman desearnos si sabemos que en realidad tendríamos que temerles como teme el esclavo al amo veleidoso e irascible?

Cuando los críticos de la modernidad hablan de animismo lo hacen con tanto desprecio como resignación. Apenas distinguen entre el pensamiento supersticioso medieval y el animismo contemporáneo: confiar en el poder sanador del fémur de san Cipriano no es menos supercheril que nuestra fe en las bondades de un champú acondicionador con chispas de manzanilla.

No se queda allí el escándalo con que se mira hoy el animismo. Para el hincha del pensamiento racional, creer en la vida de las cosas en estos tiempos ya no solo es pueril sino sumamente grave. Opinan los analistas que el lenguaje del consumo está también escrito en términos mágicos, lo cual les parece inaceptable y hasta ofensivo a la idea que tienen de lo que debería ser el hombre moderno. Les ofende que en la retórica del capitalismo persista un sincretismo salvaje con residuos de mitos, leyendas, religiones e ideologías empleados para manipular la convivencia. Olvidan sin embargo que este sincretismo y su manipulación han sido siempre utilizados por toda suerte de totalitarismos, lo cual no es culpa del animismo sino de quien lo utiliza para su provecho como se han utilizado siempre las pulsiones naturales del hombre, sea el miedo, sea la credulidad, sean inclusive el amor o la solidaridad. Los críticos del animismo ultramoderno no son menos catastrofistas que los inquisidores ni menos indulgentes con el género humano que los sociólogos. También ellos consideran que el animismo es una aberración del pensamiento ahora acicateada por los conspiradores del mercado, o peor aún, por esa suerte de superobjeto animizado y divinizado que es la *marca*, imagen y semejanza de una gran corporación sin más rostro ni más carne que el consumo. Asediados por lo oculto en el seno mismo del universo tecnológico, los consumidores no seríamos ajenos a las causalidades fabulosas, las mismas que otrora nos hicieron pensar que la lluvia caía cuando le venía en gana y que la tierra temblaba para castigarnos por alguna ofensa perpetrada contra ella o contra los dioses. En este horizonte y con nuestra anuencia, las mentes creativas del *ethos* capitalista, los propagandistas de lo políticamente correcto, los líderes fundamentalistas y hasta los trasnochados condotieros de la revolución proletaria serían hoy capaces de realizar los milagros animistas que antes parecían reservados a los chamanes, tales como conferir a las cosas personalidad, don de lenguas y una capacidad extraordinaria para hacernos reír, llorar o gemir.

Juicios de valor aparte, diríase que estos argumentos reivindican el triste derecho del mundo adulto y ultramoderno a detentar, padecer y ejercer la pulsión animista. Al margen de si los críticos de la modernidad consideran el animismo como un defecto o una rémora para los hombres, había que congratularse al menos con el reconocimiento de que esta pulsión persiste y es digna de tomarse en cuenta para entender lo que somos y cómo somos. Por desgracia, en la mayoría de los casos este reconocimiento de la pulsión animista en el adulto contemporáneo se ve opacada por sus propios críticos, quienes también terminan por vincular el animismo moderno con cuanto pervive en nosotros de infantil y atávico. Para ellos, la risueña brujería

de la publicidad no sería posible sin el niño o el salvaje que, mal que nos pese, todos llevamos dentro. Desde esta perspectiva, el animismo persiste como un defecto, por lo que su ejercicio dependería de la supervivencia en el adulto de un ser pueril, inconcluso y vulnerable a una hueste inagotable de genios malignos que nutren a su conveniencia nuestra fe en la vida de las cosas.

En buena ley, la diferencia entre Brukner y Bettelheim es mínima: mientras el primero considera la vuelta al infantilismo como el origen de numerosos vicios contemporáneos, el segundo evita los juicios catastrofistas y, a lo sumo, mira la pulsión animista con cierta nostalgia. En cualquier caso, ambos coinciden en reconocer la enorme carga narcisista que detona nuestro afán de atribuir vida al mundo material. Centrados en sí mismos, los niños, los adultos de las comunidades primitivas y los miembros supuestamente infantilizados de la sociedad ultramoderna creeríamos de veras que las cosas y las fieras nos entienden y sienten como nosotros.

Estas asunciones las juzgo tan acertadas como insuficientes para comprender las raíces del animismo y las razones de su permanencia. Con estas opiniones, el hipotético debate de los críticos de la ultramodernidad con los psicólogos se muerde la cola. Considero que la única manera de reactivar un debate constructivo en este orden es rompiendo la ecuación animismo-infantilismo-superstición. Bien es cierto que la pulsión animista abunda en mentes y en colectividades prelógicas, pero esto no significa que atribuir vida a lo inanimado sea o deba ser una actividad privativa de un sujeto inacabado o distanciado de la lógica. Al contrario, la pervivencia de la pulsión animista entre los adultos ultramodernos demuestra que no hay tal cosa como un *pensamiento prelógico*. La convivencia del pensamiento mágico con el pensamiento lógico no solo es posible sino necesaria. Decir que el narcisismo, la imaginación, el juego o cualesquiera variantes del pensamiento mágico son meras reminiscencias del estado infantil de la consciencia conlleva una seria acusación, pues hermana al animismo con la superstición.

Que hoy seamos conscientes de la base ilusoria del acto animista no obsta para rechazarlo como si se tratara de una desviación. Antes bien, nos obliga a entenderlo como algo tan necesario para nuestra comprensión del mundo como la experiencia estética o el ejercicio cotidiano de la ficción. Es un hecho que nunca renunciamos por completo a la pulsión animista: solo la desplazamos del dominio de la convicción al dominio de la ficción. La experiencia nos demuestra que el adulto ultramoderno se comporta todavía como lo haría el preadolescente piagetiano, el cual enmascara su pulsión animista pero

no la descarta aun cuando sea confrontado con las enseñanzas o imposiciones racionales. En el fuero íntimo del niño eterno, el sol seguirá estando vivo porque da luz y calor. En igual medida, la piedra, el viento y el río serán personas mientras fluyan, arrastren hojas y rueden pendiente abajo. Si el infante cree efectivamente en el ánima de las cosas es porque su mundo está poblado de seres similares a él, capaces de sentir y actuar como él. Por eso mismo, el adulto moderno que *juega a creer* en la vida de las cosas lo hace *porque quiere sentir* que el mundo en el que vive podría no serle tan ajeno, tan hermético y hostil como en realidad es.

Está visto que los analistas del origen del pensamiento religioso rara vez están de acuerdo, pero al menos coinciden en un punto: la pulsión animista está relacionada con la indistinción. Espontánea o buscada, la disolución de las fronteras entre *lo mismo* y *lo otro* genera o exige la ilusión de que el mundo está poblado de espíritus similares mas no idénticos al nuestro. La idea misma del alma podría haber nacido de una cierta incapacidad de los hombres para distinguir entre sus sueños y la realidad, o mejor dicho, para acatar la irrealidad de los sueños. En las culturas preliterarias esta incapacidad suele derivar en otra: la del individuo que no puede aún distinguir la diferencia entre el yo y los otros. Esta supuesta incapacidad, desde luego, es también evidente en los niños y en los locos, lo cual naturalmente nos incluye a todos, cualquiera que sea nuestra edad o nuestra condición. En el mundo altamente indisociado del niño –no muy distinto del mundo del pueril salvaje ultramoderno– no hay ninguna división clara que separe los objetos de las cosas vivas, y cualquier cosa que muestre vida o movimiento debería tenerlos en los mismos términos en los que los tiene el niño. No podemos pedir que entienda el movimiento de lo ajeno a quien no entiende por completo el origen de su propia movilidad. Y pues nadie, hasta donde sé, ha podido aún hallar las raíces últimas de la vitalidad de hombres y animales, ¿por qué había de inquietarnos que aun ahora los adultos ultramodernos confundamos, en secreto o en público, lo semoviente con lo autoconsciente?

A despecho de quienes piensan que los secretos de la física y la biología han sido lo bastante desmontados para entender cómo y por qué algunos cuerpos viven y otros no, lo cierto es que, en lo que hace al ánima, seguimos poco menos que en la casilla uno. Tanto el niño físico como el infante civilizado seguirán creyendo en la vida de las cosas mientras nadie pueda presentarles una incontestable prueba de lo contrario. Mientras siga siendo ese el estado de las cosas, la pulsión animista permanecerá como una actividad connatural al ser humano, un ser afortunadamente encadenado al misterio de las cosas, de sí

mismo y de la divinidad.

Opinan los popes de la psicología evolutiva que el conocimiento adquirido en la madurez sería el arma propicia para aniquilar definitivamente a las cosas despojándolas de una vez y para siempre de la vida que nosotros mismos le dimos o creímos haberles dado cuando éramos niños o salvajes. Al desenterrar la raíz meramente física de la conducta del mundo material, habríamos perpetrado una suerte de asesinato. Con la ciencia y la autoconciencia perpetramos la muerte de las cosas. Al abdicar del pensamiento mágico y al asumir como un privilegio la pérdida de la inocencia que todo lo mitificaba, habríamos liberado al mundo de una legión de espíritus chocarreros que hasta entonces habitaban los objetos.

Rodeados de cuerpos vacíos, enseñoreados sobre el cadáver de la materia ahora inánime, tendríamos que sentirnos dioses. Quizá lo hicimos, pero con ello descubrimos también la soledad de Dios ante un cosmos sin interlocutores. Pero, a diferencia de la divinidad que aún no había creado al hombre, la persona ultramoderna carga con la culpa de haber asesinado a las cosas y, lo que es peor, con la consciencia de que la muerte de las cosas fue una muerte sin duelo. El asesinato de la cosa tras la satanización del animismo nunca es plenamente asumido porque nunca podemos abdicar del pensamiento mágico. Como veremos más adelante, las luces de Taylor, Stahl, Piaget y sus muchos azacanes no han bastado para defenestrar la ficción. Aún nos resistimos a entrar inermes en una madurez refractaria al misterio, todavía nos defendemos de la soledad cósmica que conlleva asumir que lo otro no está vivo. Contra la evidencia científica y la satanización del pensamiento mal llamado supersticioso, los adultos de la sociedad contemporánea no acabamos de aceptar la extinción del ánima de las cosas. De la misma manera, no podemos renunciar a los providentes mecanismos defensivos que nos ofrecen la ficción, la imaginación, la fe, la sugestión y todos aquellos juegos mágicos que, como el animismo, alguna vez mostraron su eficiencia para que sobrellevásemos el desconcierto, la tensión, el miedo y la creciente soledad de nuestros primeros pasos lejos de ese vientre protector que, sin consultarnos, nos atrajo a la cárcel del cuerpo, la necesidad y la finitud.

4. Tratado de la discordia

Antes he anunciado mi intención de contestar dos nociones que, a

mi entender, encabezan la nómina de mitos contemporáneos vinculados con el animismo. La primera ha sido la ecuación infantilismo-animismo-superstición. La segunda contradice en buena medida a la primera, aunque surge de ella. Me refiero a la convicción generalizada de que el animismo es signo de una suerte de armonía cósmica. Vislumbro varias objeciones a esta idea.

Mi mayor reparo tiene que ver con la opinión generalizada de que el sujeto atribuye vida a las cosas por hallarse en sintonía con el universo material. Semejante idea exhibe las contradicciones que hemos heredado del pensamiento romántico, en especial aquellas que provienen de la idealización de la niñez y del buen salvaje. Quienes conciben la niñez y el salvajismo como etapas felices de la existencia piensan que el animismo solo puede ser consecuencia de una comunicación edénica con el universo material. Inocente, libre todavía de los demonios de la consciencia y del saber, cobijado en el seno divino, el adánico buen salvaje y el infante hallarían vida en lo inánime como si su inocencia les concediese una erasmiana lucidez, una insólita claridad para reconocerse en las cosas e identificar en ellas esa otra porción de la energía divina que nos unifica en el todo de la creación. Para Bettelheim, el hecho de que no comprendamos lo que nos dicen las rocas, los árboles y los animales, se debe a que «no armonizamos suficientemente con ellos»9. ¿Significa esto que la evolución del ser consciente conlleva un rompimiento con el cosmos? ¿Es el silencio del universo material el precio que debemos pagar si deseamos domesticarlo?

Concedamos por un momento que el animismo solo es una reminiscencia de cuando vivíamos en armonía con el cosmos. En tal caso nos sería forzoso ver el animismo ultramoderno ya no como producto de una tara evolutiva sino como síntoma de una feliz vuelta a la Edad de Oro. De acuerdo con esta premisa, la pastoril Arcadia donde es posible el diálogo entre hombres y cosas no sería solo nuestro origen sino nuestro objetivo: la olla al final del arco iris implica una noción más bien circular del tiempo, noción que ha mostrado ser incompatible con la linealidad escatológica que caracteriza al pensamiento judeocristiano en que se basa el espíritu occidental.

En vano procuró el pensamiento romántico maquillar el cortocircuito que necesariamente genera el desencuentro entre nuestra nostalgia del estado natural con la devoción occidental al progreso tecnológico y a la domesticación de la materia. Creo que no era necesario esperar el Valiente Mundo Nuevo de Aldous Huxley para entender cuán mal encaja la idea del buen salvaje en nuestro sistema

de pensamiento. Muchos siglos antes de que el primer romántico cantase su elegía al hombre preliterario, Miguel de Cervantes nos advirtió sobre los riesgos de endiosar la vuelta a un estado natural donde hombres, cosas y animales dialogarían felizmente en igualdad de circunstancias. Mal que le pese a sus deformadores románticos, don Quijote es un ser trágicamente disfuncional: su exacerbado animismo sugiere menos una armonía cósmica que una marcada diferencia con el universo material. Su nostalgia manriqueña de la Edad de Oro lo lleva a animar para violentar las cosas, no así para protegerlas ni para realzar el puente entre el sujeto primigenio y la Creación.

Rodeado de cabreros que bregan lo mejor que pueden con una realidad a la que aceptan tal cual es, el hidalgo manchego prefiere aleccionar a una bellota: con ella y por ella canta a los siglos dichosos donde las encinas libremente convidaban a los hombres con su fruto, donde las solícitas abejas formaban su república y los ríos ofrecían sus transparentes aguas. Como no se trate de un niño o de un romántico disfuncional, el lector de este discurso no puede no reparar en su ironía y recelar del paraíso quijotesco, que rezuma gentilidad por los cuatro costados. El universo animado de la Edad de Oro no solo disuena con nuestra idea vitalista del mundo-infierno: también denuncia la inconsistencia de la hostilidad furiosa de don Quijote, un caballero andante que se resiste a acatar una realidad que acabará por vencerlo. Nada hay de armónico en el animismo del hidalgo, quien tiente tanto del alquimista medieval como del psicótico ultramoderno. El signo de su delirio es la confusión, la disonancia, su negativa a reconocer que no hay vuelta atrás, al menos no en Occidente. Esta enemistad con las cosas lo conduce a animarlas, cuanto más si son fruto o emblemas del ímpetu transformador y domesticador de sus contemporáneos: molinos, batanes y cueros de vino son para el hidalgo gigantes a los que hay que degollar, las apacibles ovejas son ejércitos en contienda, cierta imagen religiosa es una cuitada princesa, un potaje inmundo contiene para él la fuerza salutífera de un hechicero imaginario, un simio y una cabeza de latón tienen y aun superan las virtudes adivinatorias de Satanás. Don Quijote decapita marionetas mientras su ama quema libros como si fueran herejes de carne y hueso. En ninguno de estos actos don Quijote y los demás estultos cervantinos vencen al objeto: el daño hecho a las marionetas debe ser remunerado, los pastores cobran su pérdida con la dentadura del hidalgo, los molinos dan con él en tierra. Entretanto, Sancho pierde la cabeza buscando la del gigante Pandafilando, quien es solo un cuero de vino cuyas costas también habrán de saldarse.

En su constante infracción de las reglas básicas de la caballería, así como las de la España filipina, el hidalgo solo se abstiene de dar

nombre y vida a sus armas: sus únicos aliados en la lucha contra el cosmos animado por su delirio. Dispuesto a pagar su óbolo al mono adivino y a la cabeza encantada, el hidalgo reconoce al fin su sometimiento a los objetos sin vida. Cautivo tanto de libros como de objetos llanos, el hidalgo comprende que solo Alonso Quijano puede recuperar una relativa armonía con las cosas. Irónicamente, para el hidalgo la muerte de las cosas implica dos extinciones: la de la consciencia, cuya sinrazón le hacía animar las cosas, y la de su cuerpo, el objeto por excelencia.

Que la discordia sea el auténtico motor del animismo no obsta para que sigamos engañándonos con la idea de que este último nos reconcilia con los objetos. Es justo reconocer que hay ciertas ventajas en acudir al animismo como a un placebo que nos ilusiona con un retorno feliz a la inocencia paradisíaca. Hacerlo nos permite al menos aquilatar la carga animista de numerosas filosofías orientales, más propensas que las nuestras a reconocer el alma de plantas, animales y objetos. La noción de animismo como fruto de una supuesta armonía del hombre con el cosmos desdibuja también la frágil frontera que entre animismo y panteísmo nos hereda el pensamiento de Francisco de Asís, sincretista genial cuya doctrina amalgamó impunemente tres animismos hermanos que suelen ser malavenidos: el pitagórico, el egipcio y el maniqueo.

De balde ha intentado el canon demostrar que el animismo del *poverello* es compatible con una idea antropocéntrica del universo, menos aún con una visión judeocristiana de la historia como rito de paso a través de un mundo infestado de demonios. No hay espacio para este animismo benévolo en una civilización como la judeocristiana, cuya teogonía tiene su semilla en el miedo a lo invisible. Los coloquios de san Francisco con el Hermano Sol son por momentos tan inviables como los que sostiene don Quijote. La doctrina franciscana es tan apta para la filosofía oriental como tendría que ser escandalosa para Occidente. Lanzadas sin más en una modernidad envalentonada por su desciframiento de la materia, las ideas de san Francisco no podían menos que atraer a los tránsfugas de la realidad. De allí que entre sus devotos haya pululado una legión de seres limítrofes que, arropados de humildad y de nostalgia adánica, acabarán por someterse al imperio de una serie de objetos por los que siente menos afecto que temor.

En el Perú colonial, san Martín de Porres recibe el sobrenombre de Fray Escoba, llevando así hasta sus últimas consecuencias la inclinación frailuna por someterse a los objetos. Algo hay de trágico en este buen hombre reducido por su triple condición de negro, santo

y colonizado. Como san Francisco, san Martín exige ser el santo patrono no solo de los esclavos sino del hippismo en tanto sueño del hombre de ser esclavo de su propio infantilismo autofustigante y de las sustancias psicotrópicas. De repente, el contacto estrecho del hombre ultramoderno con el universo material parece menos un paraíso que una contienda contra la naturaleza que otra vez se resiste a ser dominada. Al otro lado del espejo postatómico, Alicia solo encontrará una cosa: no el país supuestamente armónico de su mente de niña, sino un universo de objetos vivos y neuróticos nacidos por la mente de un escritor esclavizado por el opio y por ende aterrado de la incontenible vitalidad de las cosas.

¿Y qué, si las cosas fueran de otro modo? No creo que la comprensión y la aceptación del animismo requieran por fuerza que lo reduzcamos a un síntoma de la armonía cósmica o al estadio infantil de la consciencia. Acaso sea más sencillo verlo como reacción a la transparencia de nuestros miedos: a las cosas, a nuestros instintos, a la consciencia misma. Atribuir vida a los objetos sería entonces un necesario recurso defensivo, una más de las muchas herramientas con las que la imaginación nos permite lidiar con dos extremos de la realidad, antagónicos aunque parejamente aterradores: lo inexplicable y lo excesivamente razonable. Lo primero signaría el surgimiento del animismo en las sociedades preliterarias y en la mente infantil. Lo segundo haría lo propio para explicar la pervivencia del animismo en nuestros días.

Afirma Brukner que el milagro de la invención perpetua se ha convertido en algo tan rutinario que ahora solo produce indiferencia ante el perfeccionamiento de los objetos, una indiferencia que vuelve más difícil comprenderlos que tratarlos como seres vivos. De esta suerte, la sociedad hipertecnologizada se empareja con el tiempo con el que animizábamos las cosas renunciando a descifrarlas: en aquel entonces no había forma de entender a las cosas, mientras que ahora su comprensión nos echa en cara que de nada sirve la disección del objeto para entender nuestra propia consciencia. En ninguno de ambos casos hay cabida ni deseo para el cálculo racional. De allí que la convivencia en la sociedad de consumo se entregue también a la hechicería universal de la publicidad y que las redes sociales tengan su centro en la edificación de mundos virtuales. Consciente o no, nuestra opción por el pensamiento mágico deriva en el animismo: solo así es tolerable nuestra convivencia con objetos cuya vida en ocasiones nos amenaza porque resulta ser más plena, poderosa, duradera y eficiente que la nuestra.

Parece entonces posible alcanzar la misma conclusión por el

camino opuesto al misterio: el animismo también puede explicarse con la asunción de que nuestro alejamiento de las cosas no se debe a su inescrutabilidad sino a su excesiva transparencia. Baudrillard llamaba a esto *la venganza del cristal*. Tras varios siglos de racionalismo a ultranza, el objeto se rebela y exige su carta de naturaleza: «Todo se invierte en el enigma de un Objeto dotado también de pasiones y estrategias originales, un objeto presentido como genio travieso, en el fondo más travieso y más genial que el sujeto, y oponiéndose victoriosamente, en una especie de duelo interminable, a las iniciativas de este»10. Ahora que volvemos a concebir el objeto como un ser apasionado, seductor y vengativo, la mesa está puesta para que perdamos la batalla contra las cosas, una batalla que llegamos a pensar ganada con la Revolución industrial y con el desmantelamiento de los enigmas del átomo. Ahora debemos recordar que Prometeo acabó sus días ofrendando su hígado a las águilas: a cambio de transformar las cosas antes que seducirlas, debemos pagar con la rebelión de la materia, enfrentarnos a un ejército de cosas que nos han ido cercando enmascaradas con la milagrería de la técnica y el mercado. Ahora que las cosas han vuelto a arrebatarnos el monopolio de la pasión, solo nos resta convertirlas en metáfora de nuestras propias pasiones.

Los objetos, empero, han aprendido bien su lección. Por eso se resisten a ser solo metáfora, solo espejo. Insaciables, ahora quieren ser amos del castillo y pretenden hacer del sujeto *su* espejo. En cualquier momento el sujeto puede quedar reducido a la calidad de ser inanimado, puede ser un objeto donde las cosas reflejen las pasiones que han venido callando desde que Diderot redactó la primera entrada de su Enciclopedia. No hay marcha atrás: es momento de plantearse la posibilidad de que los objetos afecten nuestra existencia en calidad de espejos con voluntad propia. Como a Fausto, la muerte del hombre y la inmortalidad del objeto nos han acorralado: la mayor permanencia de las cosas y la consciencia de la brevedad de nuestro paso por el mundo se plantan ante nosotros con su aterradora inexorabilidad. Ya no es posible seguir ocultando la pintura donde hemos depositado nuestras llagas, ese cuadro objetivo que ha esperado con paciencia, durante siglos, que lo desvelemos. Es tiempo, en suma, de correr el velo que cubría el retrato de Dorian Grey y preguntarnos con Baudrillard: «¿Y si fuera él, el objeto, quien nos descubriera en toda esta historia? ¿Si fuera él quien nos inventara?»11.

II. Diálogo de sordos con las cosas

1. El Zippo del sur

Se llama *El hombre del sur* y es ya un clásico de la cinematografía breve. El primer corto fue dirigido por Hitchcock a partir de un cuento homónimo de Roald Dahl. La trama es simple: un hombre apuesta su auto deportivo contra el dedo meñique de su oponente. El reto consiste en lograr que un mechero de la marca Zippo encienda diez veces ininterrumpidas. Contamos una tras otra las primeras igniciones temiendo y ansiando que el artefacto cometa la omisión que tan caro podría costar a su dueño. Pero esa felicidad nos está vedada: de repente una rubia entra en escena interrumpiendo el temerario juego. La dama explica que el hombre es su marido y que ha apostado un auto que no le pertenece. Dicho esto, recoge las llaves del auto con una mano a la que le faltan varios dedos. «Fue doloroso, pero al final pude quedarme con todo», concluye sonriente la mujer.

Desde su aparición en 1960, el filme ha sido objeto de numerosas relecturas, la más reciente dirigida por Tarantino. Los papeles protagonistas han sido encarnados por actores de pelaje variopinto, incluido el propio Dahl. Solo uno de los papeles estelares ha sido siempre interpretado por el mismo actor: el infalible encendedor Zippo, ahora transformado en fetiche del suspense en celuloide.

En la versión de Tarantino no hay rubia que postergue el traspié del encendedor. Aquí el artilugio falla y el dedo es inmolado. Donde Hitchcock prefirió el suspense, Tarantino remata con violencia y humor negro. En ambos casos el encendedor es elevado al rango de objeto mágico. Animado por la expectación mórbida de los apostadores, el inocente Zippo se rodea de un aura judicial: en sus manos está que un hombre pierda el dedo, o para ser más explícitos, toca al Zippo determinar que una extremidad sea separada de su fuente vital para convertirse en un pedazo de carne inánime.

Como en las más negras pesadillas de Brukner, este mechero hollywoodiense ha dejado de ser el amable criado de los fumadores para transformarse en arma autóctona y autoconsciente: su remisión a ser perfecto lo hace aterrador, su resistencia a encender diez veces seguidas sugiere la venganza no del cristal sino del fuego, vida pura de la materia que antes solo perteneció a los dioses. Con pequeñas o

enormes rebeliones como esta, los objetos modernos nos recuerdan que el miedo es la semilla del pensamiento religioso.

Por más que insistamos en entregarnos a la nostalgia franciscana, hace siglos claudicamos de alcanzar un día la empatía cósmica. No hay tal cosa como una domesticación definitiva de los elementos, no digamos una comunión con las cosas. La civilización judeocristiana nace con la consciencia de que la Marca de Caín es indeleble: el panteísmo de Dios debe ser reemplazado por el panteísmo del Yo, un yo fractal multiplicado en los pequeños y amenazantes yoes que pululan en las cosas. Si el niño, el demente o el salvaje animizan los objetos es menos por amarlos que por temerlos. Y pues el miedo a las cosas permanece pese a nuestros esfuerzos por desentrañarlas y dominarlas, la pulsión animista se fortalece. Creer en la vida de las cosas es nuestro último recurso para negociar nuestra difícil convivencia con una temible legión de objetos que todavía se niegan a revelarnos sus misterios.

La historia abunda en ejemplos de cómo el desciframiento de la materia no ha bastado para comprenderla, no digamos para dejar de recelar de ella. Al contrario, diríase que nuestra civilización, reacia como pocas a convivir con el misterio, solo ha conseguido acrecentar el desencuentro del hombre con las cosas. Nuestra irrupción en una era ecocida y genocida, signada por un arsenal de artefactos inteligentes y suficientes para la devastación del planeta, es el epílogo de una historia de desamor entre los hombres y los objetos. Reconozcámoslo: la inteligencia ha obrado poco o nada para que venzamos el miedo a los elementos o para sentirnos más seguros en su proximidad. Si acaso, ahora más que nunca es evidente que la lucidez, más que atenuarla, potencia nuestro horror a las cosas y a los estragos que estas pueden provocar cuando nos hacen creer que están en nuestras manos.

Asociar la lucidez con la felicidad es uno de los engaños más frecuentes de la lectura moderna del pensamiento ilustrado. La verdad es que el sueño de la razón ha generado nuevas abominaciones al tiempo que ha agigantado las antiguas: aquellos monstruos que creíamos domesticados en los estadios iniciales de la humanidad solo han adquirido nuevos bríos alimentándose con la mezquindad de quienes nos entregamos a ellos cuando creíamos que estábamos adueñándonos de ellos. En la ilusión de descifrar los secretos de la materia, le entregamos nuestros secretos, no precisamente los más tranquilizadores, lo cual no puede menos que amedrentarnos.

Cuando el hombre moderno insiste en exaltar al hombre natural,

en realidad está invocando las pesadillas del niño que se encuentra lejos de convivir en buenos términos con un mundo al que no entiende y que al parecer lo rechaza. Cada invento, cada descubrimiento y cada golpe de progreso han redundado en un nuevo divorcio con la naturaleza, una naturaleza a la que no tememos menos que un salvaje. Antes bien, nuestros miedos son ahora mayores porque no nacen de la ignorancia sino de la conciencia de nuestra ineptitud para armonizar con el cosmos. Si en algo están de acuerdo los historiadores y los sociólogos de hoy es en que el hombre no se siente ahora más seguro ni más dueño de la naturaleza. Ocurre solo que somos cada vez más conscientes de nuestra fragilidad y de nuestro radical alejamiento del mundo y de la propia humanidad.

2. Naufragios del alma y meteoros desalmados

En el siglo xx, los estudiosos de las religiones emprendieron una batalla campal contra un nutrido grupo de ideas preconcebidas sobre el animismo. Por una parte demostraron que el animismo, como se ha visto, no es exclusivo de las religiones primitivas. Por otra, aclararon que antes del animismo y aun del naturismo los sistemas religiosos abrevaron de ideas abstractas, o si se prefiere, de sentimientos. Entre estos últimos, el miedo encabeza indubitablemente la lista de sensaciones que dieron origen al naturismo, el animismo, la antropomorfización de las deidades y hasta la noción de un mundo poblado por pequeñas gentes, demonios, fantasmas y demás espíritus. En el centro de la redefinición moderna de la fe, se posiciona Hobbes con su aseveración de que la semilla de las religiones se basa en el miedo a lo invisible12. Es en lo invisible, afirmaba el filósofo, donde interviene el sentido de misterio en torno a la naturaleza de las cosas: cuanto menos comprensible sea una cosa tanto mayor será el miedo que sintamos hacia ella. Nuestro miedo ante el enigma del mundo material nos deja indefensos, nos hace dependientes de un mundo al que es urgente comprender, así sea inventando para este un ánima, un comportamiento semejante o aun idéntico al de los hombres.

Más que con la felicidad, la lucidez aparece emparejada con el miedo. Desde el nacimiento de la modernidad, las artes pusieron en evidencia lo que la ciencia siempre se ha negado a reconocer: darnos cuenta de quiénes somos y de cómo se comportan las cosas no garantiza que nos sintamos menos amenazados por ellas. Escribe Delumeau en los albores de lo que se viene llamando el Siglo del Terror: «Refinados como estamos por un largo pasado cultural, ¿no

somos hoy más frágiles ante los peligros y más permeables al miedo que nuestros antepasados?»13. Sin duda, así es. El milagro industrial no derrotó a la muerte ni nos puso a salvo de la venganza de la naturaleza. Cierto, los avances de la medicina y de la física han permitido a algunos vivir más, llegar más lejos más aprisa. Mas no por ello han desaparecido nuestra sujeción a la enfermedad, nuestro narcisismo a ultranza o nuestra sensación de pequeñez ante las distancias cósmicas y frente a la todavía incontenible devastación de los meteoros. Puesto al servicio de la guerra y la mutua destrucción, el progreso nos embriaga hoy con la nostalgia de los días en los que el miedo, al menos, nacía del no saber: aquellos siglos en que el dios de la razón aún no nos cohibía a la hora de atribuir la hostilidad de la materia a dioses, demonios o duendes.

Parece inevitable que una reflexión sobre el animismo conduzca a la abundante caterva de seres antropomorfos que mueven las cosas desde la galaxia de la mitología y el folclore. Existe sin embargo una escala previa a cualquier reflexión sobre los dioses licenciosos, los demonios antojadizos y las hadas traviesas que habitan el imaginario animista de la humanidad. Por extraño que parezca, antes de que el hombre acudiese a los duendes para negociar con el mundo material, el espíritu de las cosas fue más bien abstracto. La humanidad no atribuye enseguida rasgos humanoides a los espíritus que animan las cosas. Primero ve las cosas como son atribuyéndoles un alma. Son cuerpos físicamente distintos del humano pero animados por una fuerza semejante a la que anima al hombre. En su desconcierto ante lo que intuye como una materia dotada de voluntad propia, la consciencia prelógica se toma su tiempo para imaginar que las cosas no están vivas sino que son movidas por espíritus o seres antropomórficos. Antes de engendrar dioses, y mucho antes de crear a las muñecas y a los autómatas, el hombre tuvo que aprender una aterradora lección: Dios no nos eligió para ser los únicos seres conscientes y libres de su Creación. Y lo que es peor, ni siquiera nos concedió el privilegio de ser sus criaturas más amadas o físicamente más parecidas a Él, tampoco así las más aptas para sobrevivir en el seno de un mundo más bien regido por el eterno entrechocar, distanciarse y fusionarse de los elementos.

Rafael Argullol opina que los numerosos naufragios pintados por Turner y los románticos alemanes podían ser considerados como metáforas epocales14. Yo no estaría tan seguro: prefiero verlos como algo más amplio, quizá como muestra de una pulsión animista universal e intemporal. Pocas sensaciones ubico tan constantes en el hombre como las que provienen de la consciencia de su precariedad ante los elementos. Al ser expulsado del Edén, el hombre deja de ser

uno con las cosas para transformarse en el ser que teme a las cosas. Decía G. Ferrero que toda civilización es producto de una larga lucha contra el miedo15. En esta lucha, aquello que nos venza resistiéndose a nuestro dominio o a nuestra comprensión será visto como un ser vivo, acaso más vivo que nosotros y por ende más grato a los ojos de Dios.

Pese a haber comenzado a entender el dinamismo de los animales y las plantas, el hombre ilustrado retuvo su antiguo desconcierto frente al dinamismo de lo inanimado, en particular de aquello que le parecía, además, inabarcable: el agua, el viento, el fuego y la tierra. Los cuatro elementos son en realidad megaobjetos: si no son seres vivos, al menos se comportan como si lo fueran y, lo que es peor, se muestran necesarios para que la vida exista, aunque son también capaces de destruirla.

La movilidad creadora y aniquiladora de los elementos es enigmática además de paradójica. En teoría, los objetos no se mueven, no deberían hacerlo. Pero los ríos fluyen y la marea crece, el viento arrecia e impele, la tierra tiembla y el fuego consume y calienta. ¿De dónde viene esa fuerza? ¿Cómo explicar los meteoros si no vinculándolos con una voluntad distinta de la humana? Difícil aceptar los saldos de un terremoto o de una tempestad como algo aleatorio. Tampoco es sencillo acomodarlos a una idea benevolente de Dios. La pregunta no es, entonces, si el universo material es movido por una fuerza vital extrahumana, sino qué tipo de fuerza es. ¿Se trata de una vida propia de los objetos o los mueve acaso una fuerza sobrenatural situada por encima de la materia y del hombre mismo?

He indicado antes que, hasta ahora, la civilización occidental solo ha podido dar a este interrogante dos respuestas, ninguna de ellas por entero convincente: o bien toda la vida y todo lo semoviente tienen su origen en alguno de los cuatro elementos, o bien lo inanimado se mueve por virtud de entidades espirituales ajenas tanto al hombre como al objeto, entidades en las que unos ven dioses y otros demonios. Mientras la primera opción ha dado pie a un titubeante animismo de raíces tecnológicas o cientificistas, la segunda es responsable de una plétora de dioses, duendes y demonios que pueblan nuestra vida cotidiana desde las teogonías más elementales hasta los milagros animistas de la publicidad contemporánea. Me ocupo ahora de los primeros para disertar, en capítulos posteriores, sobre los segundos.

3. El tizón de Hércules y el tesón de Sísifo

En los estertores de la *Belle Époque*, Rosny Aîné ubicaba el nacimiento de la humanidad en la conquista del fuego. Su obra *La guerre du feu* hacía eco de una discutida aunque verosímil teoría antropológica según la cual el Cromañón habría desplazado al Neandertal merced a la domesticación del fuego. Por su parte, numerosos mitólogos opinan que el Neandertal habría servido de modelo al hombre civilizado para ilustrar la idea del ogro devorador. Tal confluencia entre el horror al devorador de niños y el recelo al bendito fuego es menos fortuita de lo que parece: la niñez del hombre y su posición consciente en el mundo están marcadas por la domesticación solo parcial de aquello a lo cual teme y deberá seguir temiendo, sea el fuego, sea su bestialidad ogresca. Para enseñorearse de la materia, el *homo sapiens* lidia lo mismo con los monstruos anteriores que con los interiores, se enfrenta a todo aquello que representa su propio ser natural y vesánico, su materialidad y su ímpetu fratricida, su inclinación a destruir lo construido como si en el fondo se negara a compartir habitación con la divinidad.

La purificación aniquiladora de lo semejante que caracteriza a la especie humana nunca es definitiva. La vitalidad del Neandertal fue absorbida por las llamas: se habría enquistado en el fuego aparentemente domesticado como hizo el ogro en nuestra imaginación. Por eso nunca, en realidad, hemos dejado de ver en el fuego un ogro encadenado pero vivo. Desde los titanes hasta Herodes, desde san Cristóbal hasta el Hombre del saco, los gigantes elementales nunca nos abandonan: los ogros alimentan nuestro miedo porque prometen liberarse en cualquier momento y vencernos como nos vencen los instintos, los meteoros, la muerte. Se oponen a nuestra voluntad, se rebelan en contra nuestra y con frecuencia nos derrotan. Y eso solo puede hacerlo un Otro tanto o más poderoso que nosotros y dotado de una vida similar a la nuestra. Si nos entregamos a la pulsión animista es porque buscamos por cualquier medio influir y conciliar la elusiva y sombría compañía de poderes extraños o acciones aparentes de las cosas casi siempre en nuestra contra que a favor nuestro. Por paradójico que parezca, la maldad aparente de las cosas es la fuerza que impele al pensamiento religioso: un pensamiento que nos *religa* con la divinidad para ayudarnos a sobrevivir nuestra ausencia de ligaduras con la materia que nos envenena, nos ataca, nos diezma, nos enferma y nos aplasta sin que sepamos a ciencia cierta qué falta cometimos para merecerlo.

Cuando el ogro fogoso de los relámpagos y los incendios es

reducido al danzarín enano de la fogata y la antorcha, queremos pensar que al fin podemos explotar impunemente su calor y su luz. Cuando desciframos los secretos de la fusión atómica, creímos que esto bastaría para catapultarnos a una era liberada de las preocupaciones de la energía no renovable. No fue así: el fuego se resistió y sigue resistiéndose a ser controlado. Ahora sabemos que el enano del fuego puede crecer, estallar: el mismo fuego que calentó a los primeros hombres arrasó la augusta Roma, el fuego que favoreció el primer hervor de plantas curativas es el mismo con que luego se quemó a las brujas, la combustión que permitió el movimiento de los primeros automóviles conduce pronto al incendio del Reichstat y a la erección de los hornos crematorios, las detonaciones que llevan al hombre a la Luna no son otras que las que impulsaron el bombardeo de Londres… La doble naturaleza creativa y destructora del fuego ha sido siempre metáfora de la nuestra. Nada entonces parece más lógico que pensar que el fuego está vivo y que su voluntad es tan inestable, tan indigna de confianza como la nuestra.

Sugiere Bettelheim que la mente del niño parte de falacias a las que no es ajeno el pensamiento supersticioso: «Si todo lo que se mueve está vivo, es lógico que el niño piense que el viento puede hablar y arrastrar al héroe hacia donde este pretende llegar»16. En efecto, la premisa es incorrecta, pero eso no obra nada contra lo devastador de las conclusiones a las que conduce. La lógica del niño puede bien aplicarse a numerosas colectividades: si todo lo que se mueve está vivo, es lógico que el hombre piense que el viento, el fuego, el agua y la tierra están dotados de una voluntad, una voluntad de la que dependen buena parte de nuestra salvación y nuestra perdición.

Arriba he indicado en qué medida la pulsión animista es determinada por nuestra relación con la fuerza destructiva y generadora de los elementos. De estos, es quizá el fuego el que mejor ilustra las paradojas de nuestro accidentado diálogo con la materia. No hay definición simbólica del fuego que no encierre el binomio vida-muerte. Cirlot nos recuerda que para los egipcios el fuego se asociaba con la vida y la salud, como para Heráclito habría sido un agente de transformación. Añade no obstante el mitólogo que el fuego también destruye: «En este sentido de mediador entre formas en desaparición y formas en creación, el fuego se asimila al agua, y también es un símbolo de transformación y regeneración»17. No por nada los alquimistas consideraban el fuego como un elemento que *actúa* sobre las cosas. La condición humana tendría por ende que fluctuar entre Prometeo y Empédocles: domar el fuego o entregarse a él.

Gracias a este ser binario y paradójico, el fuego se convierte en el arquetipo de lo fenoménico. Su posición a la cabeza de la metamorfosis entre lo animado y lo inánime le confiere una centralidad apabullante en nuestra existencia. Como bien hace notar Bachelard, su protagonismo cósmico eleva al fuego a la categoría de ser *ultraviviente*18. Frente al fuego el hombre exhibe su dualismo situacional frente a la materia: puede amarlo mientras crea que puede dominarlo y beneficiarse de él, o puede solo temerlo en la convicción de que nunca conseguirá domesticarlo por completo.

De la misma manera en que la domesticación del fuego nunca es definitiva, tampoco lo es su desciframiento. El fuego insiste en evadir nuestra comprensión: inasible energía pura, elemento ubicuo y semoviente que arrasa a la materia sin resignarse él mismo a ser materia. Domesticarlo requiere también convivir con la agobiante posibilidad de su rebeldía destructiva. La constante pugna del hombre por adueñarse del fuego tiene algo de la maldición de Sísifo: por más que lo intentemos, nunca llegaremos a domeñar a las cosas. Aun así, no renunciamos a la ilusión de conseguirlo algún día. De otro modo, el progreso y la existencia misma serían insostenibles.

4. La disputable infalibilidad del Bic

Concebido también para ser jaula o bozal de la fiera incendiaria, el encendedor nos dice que debemos recelar de la seguridad que promete. Bien supo mostrarlo Roald Dahl: sería un error confiar a ciegas en el servilismo de ese pequeño criado que empleamos para atraer al veleidoso fuego.

En los años setenta la empresa Bic lanzó al mercado un encendedor desechable cuyo exitoso eslogan parece más bien una provocación: *Bic no sabe fallar*. La sentencia es naturalmente falaz aunque fue aceptada por los consumidores como se acepta un delirio común o como se adquiere un billete de lotería. Cada año, la empresa en cuestión vende alrededor de cinco millones de encendedores. Está claro que los encendedores Bic fallan, vaya si lo hacen, pero su falibilidad carece de importancia frente al atractivo de su supuesta y fogosa vitalidad.

Con la Revolución industrial irrumpieron en nuestra vida cotidiana miles de artefactos que prometían una perfección tan dudosa como inhumana: durar para siempre, servirnos sin fallar como lo hacía

una costurera, sin titubear en el andamio como ocurría con el albañil. Era inevitable que esta promesa de perfección generase tanto recelo como distanciamiento de las cosas. Al demostrar su falibilidad, los objetos no dejaron de causarnos miedo pero volvieron a ser semejantes a nosotros. Si una máquina de coser o un encendedor desechable saben fallar es acaso porque *aprendieron* a hacerlo. En la misma tónica, si fallan solo a veces es porque está en ellos fallar a veces: tienen la voluntad para decidir cuándo servirnos y cuándo rebelarse en contra nuestra por haberles confiado nuestra seguridad, nuestros dedos y nuestra alma. ¿Cómo no temerlos cuando hemos depositado en ellos nuestra seguridad y nuestra comodidad, en un universo que nos amenaza constantemente con el frío, la oscuridad, el hambre de las fieras o la violencia de los meteoros?

La historia del progreso tecnológico es la historia de la generación de medios y modos para domesticar la ultravitalidad de los elementos sin abandonar jamás el miedo a su rebelión. La embarcación, la presa, el puente y la esclusa lidian una lucha milenaria contra el agua. El arado, la carreta y el automóvil hacen lo suyo por vencer las distancias, la inercia y los obstáculos terrenos. El aeroplano y el molino se alían con el aire para humillar a la gravedad o metamorfosear lo incomible en nutricio, lo inerte en móvil. Parejamente, desde la antorcha hasta el acelerador de partículas, hemos fraguado una plétora de artilugios para beneficiarnos del fuego. Llama no obstante la atención que ninguno de estos instrumentos haya conseguido dejar atrás la inagotable potencia destructora del veleidoso elemento al que supuestamente acotan.

En el caso de los encendedores, la relación del artilugio con la materia a la que animan proyecta sus connotaciones simbólicas a alturas estratosféricas. Hoy es prácticamente imposible hallar una historia de los encendedores que no esté de una forma u otra imbricada con 75 000 años de romance del hombre con el fuego. Esto provoca que el mechero presente una notable acumulación connotativa. De allí que pocas vidas como la del encendedor resulten tan ilustrativas de la lucha de la humanidad por domesticar a los elementos y de su conflicto con la materia y con sus semejantes.

Si bien el mechero es un invento más o menos reciente, su mecanismo está asombrosamente cerca de la mecánica originaria de la piedra pedernal: la fricción de la materia como generadora del chispazo vital. Por si esto no bastase para enaltecer su ambigüedad connotativa y su potencia simbólica, hay que recordar que los líquidos combustibles contenidos en el mechero sintetizan otros dos elementos esenciales: el agua y el fuego. En el alcohol, el butano y la benzina

burbujea la simbólica de binomios generativos y destructivos, vitales y mortales. El mechero es por ende la marmita por excelencia de una gran síntesis alquímica. De haber un genio en el interior del encendedor, este solo puede ser ambivalente y, por lo mismo, ultraviviente. A esto hay que añadir la participación en el mechero del elemento mineral como detonador de la fogosidad de líquido, así como la del oxígeno en cuanto último elemento necesario para la combustión. Con semejante cónclave de agua, fuego, aire y tierra, no es un milagro que el encendedor sea acaso uno de los más significativos, amados y animados objetos de nuestra domesticidad.

5. La guerra de los encendedores y los encendedores de la guerra

Cuando miramos con atención la historia de los encendedores es inevitable reparar en sus notables vínculos con el arma de fuego: portador de muerte y salvaguarda de la vida, herramienta incendiaria y posesión esperanzadora para salir del infierno de la guerra, el mechero participa en el conflicto bélico y se alimenta de él para desarrollarse. Diríase que el propio encendedor y sus inventores buscaran siempre demostrarnos que el conflicto es nuestro estado natural y que el mechero, en cuanto objeto portador del fuego que viene del agua estimulada por la piedra, contiene por antonomasia un genio que no es ajeno a la condición humana.

Basta invocar la doble naturaleza del fuego para entender por qué los instrumentos que lo controlan derivan también en armas de enorme capacidad destructiva. El binomio vida-muerte se verifica en la antorcha de Hércules: el héroe usa el tizón para vencer a Medusa, pero también lo emplea para cauterizar sus heridas. Toda destrucción fogosa conlleva una purificación: así lo sugirió el infierno de los hebreos hasta que el cristianismo, de crueldad más refinada, lo hizo eterno e incombustible anulando la esperanza de purificación y perfeccionando el doloroso aplazamiento de la muerte. Emblema de la verdad y la razón, la antorcha sin embargo no consigue sustraerse a la impiedad del fuego al que pretende domeñar, como tampoco puede marginarse de la vida el propio fuego.

En el complejo simbólico del héroe y su lucha mistérica, el arma se entiende en primera instancia como oponente del monstruo: la pluralidad de aquella corresponde a la diversidad de este. Pero en manos del héroe –que no solo lidia contra *la* materia sino contra *su* materialidad– el arma puede también destruirlo, *aliarse* con el

monstruo en razón de que el héroe contiene también al monstruo y puede *ser* el monstruo. El arma, afirma Cirlot, «posee una significación profunda y determinada: caracteriza tanto al héroe que la utiliza como al enemigo que este debe destruir»19. De allí que el arma, en todas las culturas, suela adquirir una vida ajena al héroe. Como cualquier objeto susceptible de ser utilizado para dominar el mundo exterior, el arma necesita estar viva para ser eficaz, siempre en el entendido de que su vitalidad implica también la posibilidad de ser utilizada para destruir la interioridad del héroe, el santo o el semidiós.

Tan poderosa la vida que concedemos a las armas, que nos entretenemos en bautizarlas. Así nos lo recuerda Borges en un poema dedicado a las espadas: *Gram, Durendal, Joyeuse, Excalibur / Sus viejas guerras andan por el verso / que es la única memoria. El universo… / Déjame, espada, usar contigo el arte; / Yo, que no he merecido manejarte*20. El hombre sirve y canta a la espada como sirve también al fuego, del que cree estarse sirviendo. La lógica que lleva a la animización del arma es la misma por la cual acostumbramos dar nombre a las embarcaciones con las que pretendemos dominar las aguas o a los instrumentos musicales, esas armas nobles con las que separamos, caótica tiniebla, el sonido y el silencio. De la acción del fuego sobre la tierra surge ciertamente el reparador fogón, al cual debemos la idea tranquilizadora del hogar. Pero también viene del fuego la fragua de Efestos: la fuerza transformadora del fuego es madre de la espada, como lo es también de la flecha, el polvorín, la dinamita y, claro está, las armas de fuego.

Oxímoron o tautología, el arma de fuego es a la modernidad lo que al mito ha sido la antorcha de Hércules: paradigma de la seguridad que nos da saber que podemos usar el fuego para vencer al monstruo y, por lo mismo, temible instrumento de destrucción cuando quien la tiene ve en nosotros al monstruo. Desde el martillo de Thor hasta la vara de Moisés, las armas utilizan a los elementos para cumplir con su doble labor de destruir la vida ajena para proteger la propia. La honda se asocia con el aire, la lanza con la tierra, la espada con el fuego y el tridente con las profundidades. Dado que la civilización se catapulta en el miedo, no es milagro que la sujeción del fuego al arma y el estrecho vínculo de los encendedores con la guerra sean acaso los más elocuentes ejemplos de nuestra lucha por sobrevivir a costa de la dominación de lo otro para la destrucción del otro.

En los entrenamientos militares del ejército estadounidense, las armas de fuego son objeto de un significativo ritual animista. «Mi arma es mi amiga», recitan los futuros marines mientras aspiran a

transformarse ellos mismos en cosas, en máquinas de guerra al servicio de esa inasible alma colectiva que es la nación. Así como los pistoleros del Wild West bautizaban a sus indómitos revólveres, el arma del soldado moderno debe recibir un nombre y ser tratada como un ser viviente al que hay que mimar, respetar y agradecer que nos proteja. Convertida en un ser animado, providente y destructor del enemigo, el arma de fuego deja de ser objeto a fin de que el hombre sea objeto: un ente insensible, desprovisto de voluntad. Así el rifle se asimila a la vara mágica de las brujas o a aquel falo-bastón portentoso que, al entender de los aztecas, usaron los conquistadores para derrocar un imperio a fuerza de controlar, disparar y dirigir a voluntad la devastadora energía de los relámpagos.

Quienes emplean el arma de fuego reciben la bendición de una entidad divina no estrictamente benévola. El arma constituye el nexo animizado entre los hombres y un más allá de potencia luciferina. Las armas, afirma Molho, fungen como «mecánica identificadora de alta precisión destinada a detectar al individuo excepcional predestinado»21. En efecto, no hay héroe sin arma, como tampoco lo puede haber sin contienda ni monstruo. Todo instrumento que colabora en la domesticación de las fuerzas naturales es a un tiempo amuleto y arma potencial, coadyuvante para la protección y la destrucción. Así como todo héroe es también villano para su contrincante, el arma refleja su naturaleza doble y tiende a ser animizada. Las armas son el sacramento ubicado al otro lado del espejo: signos sensibles y distintivos de un pacto mágico entre los hombres y los genios del mal que las impregnan.

En 1965, un corresponsal de la CBS fotografió en Vietnam a un grupo de soldados americanos que prendían fuego a una aldea con ayuda de sus encendedores Zippo. Aquella fue al parecer la primera de muchas imágenes del conflicto vietnamita que mostrarían al ejército estadounidense como un cruel depredador. Mientras los jóvenes *hippies* alzaban sus mecheros en los conciertos de *The Doors*, sus contemporáneos los accionaban para destruir a civiles inocentes. En su obra *Vietnam Zippos: American Engravings and Stories*, Sherry Buchanan concluye: «Nuestra percepción de la guerra –y de los encendedores Zippo– no sería nunca la misma»22.

No era esa la primera vez que los encendedores y la guerra compadecían juntos en la historia del siglo xx. Por el contrario, no ha habido al parecer un conflicto bélico moderno que no esté marcado por la presencia del mechero, ni un mechero que no evoque a alguna guerra. Uno y otra existen en una simbiosis perfecta donde el mechero, a modo de un diocesillo bifronte, presenta a veces su rostro

de arma y otras su sonrisa de salvavidas.

Durante la Primera Guerra Mundial los encendedores fueron primero atesorados y más adelante proscritos. Los soldados de ambos bandos gozaron por un instante de la bendición de contar al fin con un adminículo que no se humedecía y que era infinitamente más fiable que las cerillas. Fueron sin embargo esos mismos encendedores los que provocaron numerosas muertes en las trincheras: su flamazo inicial indicaba a los francotiradores nocturnos la posición exacta de sus contrincantes. Traicionados, aniquilados por la rebelión de aquel genio otrora protector, los soldados abandonaron sus mecheros durante varios años. Solo después de la guerra George G. Blaisdell acudiría en su auxilio reinventándolos de modo que tuviesen una llama más discreta y protegida contra la agresión de los meteoros. Fue entonces cuando surgieron los legendarios Zippo, cuyo imperio sobre otras marcas solo sería cuestionado varias décadas más tarde con la irrupción de los encendedores desechables.

En la Segunda Guerra Mundial los encendedores vuelven por sus fueros para regatear a las armas el puesto de amigo predilecto del soldado. El vínculo del mechero con el hombre en guerra llega a ser tan estrecho que los fabricantes de encendedores reciben del gobierno incentivos fiscales solo equiparables a los que en ese tiempo beneficiaron a la Coca-Cola. Todo soldado americano tuvo entonces derecho a contar con un encendedor como parte de su equipamiento esencial para cumplir con su labor. El mechero en la guerra no solo vuelve a ser el refugio portátil, el reparador estuche, el bendito fuego en las heladas noches del conflicto: se convierte también en parte del hombre mismo, a veces incluso en su carta de identidad. En varios frentes de aquella guerra atroz, los soldados americanos utilizaron como santo y seña el chasquido metálico de sus mecheros. Llama la atención que, en el periodo inmediatamente anterior a la guerra, la publicidad había atribuido a ese mismo chasquido facultades afrodisíacas.

Como epítome de la maquinización y la cosificación del individuo, la guerra no puede menos que exacerbar la pulsión animista. Cuanto más cerca esté el individuo de la extinción, tanto mayor será el ahínco con el cual busque animar al objeto que promete sobrevivirlo. Los encendedores de Vietnam son una muestra clara de ello. En sus superficies metálicas, los soldados americanos nos legaron un elocuente testimonio de la voluntad de un ser que sigue rechazando el anonimato de la tribu y la inexorabilidad de la muerte.

Como si se tratara de reivindicar los mecheros empleados para

quemar aldeas, los soldados americanos en Vietnam fijaron en sus encendedores una caterva de pequeñas obras de arte que hoy son considerados como pequeños monumentos del arte pop. Coleccionistas de todo el orbe atesoran hoy esos adminículos que ven sacrificada su utilidad combustible en aras de la expresividad artística. Durante el conflicto vietnamita, decenas de miles de encendedores fueron tallados por sus dueños para que sus contemporáneos y sucesores hallásemos en ellos un estremecedor testimonio de los miedos, deseos, nostalgias y rencores que pasaron por la mente de aquellos jóvenes empeñados en el más absurdo de los conflictos bélicos.

El motivo original de los soldados para tallar sus encendedores era menos trascendente de lo que parece. En realidad, los soldados tallaban sus Zippo para hacer más difícil que se los robasen. Cualquiera que fuese el origen de esta personalización, lo cierto es que esta sirvió como catalizador de una costumbre a la que no fue ajena la población vietnamita. Aferrado a su mechero, el soldado acudía a un artesano local para que transcribiese en su encendedor una frase, un dibujo, un criptograma que lo distinguiese de las decenas de miles de seres involucrados como él en la guerra. Fue así como los encendedores de Vietnam se convirtieron en válvulas de escape y medios de expresión idóneos para que la juventud en guerra expresara su desconcierto y su rabia contra su propia especie. Entre la escatología y el kitsch, las sentencias y las imágenes inscritas en los mecheros de Vietnam dejan en claro la fruición con que los soldados quieren ahijar un registro de lo que no pueden decir en el frente o de lo que no podrán hacer cuando hayan muerto. Receptáculo de la vida amenazada, el encendedor de Vietnam se adhiere así a las filas de la obra de arte como testimonio vivo.

En cierta ocasión, la prensa inquirió sobre sus preferencias al mayor coleccionista de encendedores de Vietnam. Sin pensarlo dos veces, el coleccionista señaló un mechero que habría pertenecido a un patrullero de río, acaso una de las tareas más peligrosas de la guerra. En una de sus caras, el mechero presenta el emblema oficial de una calavera que acompaña a la sentencia *No dar cuartel*. En la otra cara se lee una inscripción que niega la beligerancia tanática de su contraparte: *Podrás surfear después*. No sabemos si el dueño de aquel encendedor sobrevivió, y acaso está bien que así sea. Sobre este mechero en particular, concluye el coleccionista: «Me gusta pensar que la única forma en que este tipo podía atravesar tanta mierda todos los días era agarrar su encendedor, encenderse un porro, mirarlo y decirse: “Podrás surfear después”. O sea: “Vas a sobrevivir”»23.

III. Censo breve de brevísimas personas

1. De cómo el genio se liberó de la lámpara

Los primeros encendedores eran enormes. En un grabado de principios del siglo xix puede verse que la Lámpara Döbereiner, así llamada en honor al químico alemán Johan Wolfgang Döbereiner que la inventó, tenía el tamaño de un samovar. Se la ve incómoda sobre la mesa, no menos que los hombres que se le aproximan con la intención de encender con ella sus habanos. Además de engorrosos, estos primeros encendedores eran caros y peligrosos, pues para encender su amenazante carga de hidrógeno se utilizaba un incosteable catalizador de platino. El mechero nace entonces como el hermano agigantado y aristocrático de las cerillas. Como el tabaco, el encendedor es primero un voluminoso artículo de lujo.

Muy pronto, sin embargo, el mechero reduce sus proporciones atendiendo sobre todo a su vocación de objeto mágico. Al cabo de unos años el encendedor llegará a ser lo bastante refinado y lo bastante pequeño como para caber en un bolsillo. Los historiadores del mechero señalan de qué manera la forma de tales adminículos ha estado siempre determinada por nuestra vocación de reducirlos adaptándolos a nuestras manos. No podía ser de otro modo: tanto menos amenazante será el encendedor cuanto más reducido sea su tamaño.

La reducción del tamaño del mechero es menos una evolución que una vuelta a sus orígenes. Como las lámparas y las antorchas, los encendedores atienden a la quimera de la portabilidad del fuego. Llevar con nosotros la luz y el calor, acotarlo en un empaque del que podamos extraerlo a voluntad, es por momentos más importante que el servicio que puede brindarnos el fuego. El encendedor portátil se acerca así a las antiguas lámparas de aceite, objetos mágicos y paradigmáticos que aparecen constantemente en la Biblia judeocristiana y en la literatura oriental. De esta última nos llega la noción de que la lámpara maravillosa es una suerte de cárcel para el genio, un espíritu dotado de voluntad propia que lo puede todo salvo su fuga de la lámpara. Toca al hombre la responsabilidad de liberarlo, siempre a riesgo de que el genio lo aniquile o lo sirva. Esta incertidumbre es la misma que caracteriza a cada objeto creado por el hombre en su afán por controlar la materia: sumisión y rebelión son el

signo de nuestros vínculos con la materia.

Lo que aquí debe llamar nuestra atención es que el genio de la lámpara no *es* una cárcel, un incómodo contenedor del alma–, los genios de la lámpara maravillosa pueden y aun prefieren existir al margen de esta. Su poder sobre las cosas solo puede ser ejercido cuando se está fuera, por encima de la materia. Nuestra liberación de la cárcel de las cosas inanimadas no solo es necesaria para recuperar nuestra confianza y nuestra libertad: también la requerimos para matar a la cosa, para mirarla nuevamente como un objeto más inocuo que inicuo. Con no ser la cosa, el espíritu que antes la habitaba recibe al ser liberado atributos antropoides: habla, se apasiona, se nos enfrenta y hasta puede servirnos como no lo hace la cosa. Con el genio de la lámpara podemos dialogar como no hacíamos y nunca podremos hacer con la lámpara misma. De allí nuestra avidez para inventarnos no solo genios sino una auténtica legión de seres con figura y pasiones semejantes a las nuestras, que son capaces de mover a los objetos inanimados sin convertirse ellos mismos en objetos.

Quiere la tradición científica que dioses, duendes y demonios constituyan un peldaño en la escala del animismo. Bien vista, sin embargo, la presencia de estos seres de rasgos antropoides en nuestro imaginario sería producto de una lucha encarnizada *contra* el animismo en su acepción más general. Cierto, los espíritus llegaron con el animismo para derrocar al naturismo, pero su irrupción en nuestro imaginario requería una cierta inmaterialidad. Otra cosa es cuando, además de pasiones humanas, estos espíritus adquieren un cuerpo y una supuesta materialidad. Desde el seno del pensamiento mágico, los duendes y los demonios que soñamos proponen una alternativa a la vida íntima de las cosas y a la inasible ambigüedad del espíritu de los muertos: si creemos en duendes es porque los necesitamos para desconocer el alma de los objetos en cuanto tales y para dar una mayor consistencia a los espíritus que podrían hallarse cautivos en ellas. Recurrir a dioses antropomorfos y pequeñas gentes que se encuentran fuera de la cosa es un gesto imaginativo de la humanidad para dialogar con el mundo material, en el entendido de que este no tiene vida propia sino que es impelido desde fuera por seres no menos conscientes y no menos ajenos a las cosas que nosotros.

Páginas atrás he indicado cómo y por qué el hombre animiza a las cosas que le provocan miedo o incertidumbre. Para poder atribuir un alma semihumana a las cosas, tuvimos que concebir primero –gracias en buena parte a los sueños– la idea misma de alma. Con esta noción el hombre puede dialogar con las cosas, pero esto no es suficiente: de pronto es preciso sacar al genio de la lámpara, atribuirle ya no solo un alma sino una suerte de corporeidad humana. Con ello el hombre puede, así sea parcialmente, renunciar a su creencia en la vida íntima de los objetos, concibiendo un panteón antropomorfo donde el duende que mueve la olla no es la olla, ni la diosa que hace llover es la lluvia. El hombre se concede así la oportunidad de dialogar con las cosas bajo la ilusión de que en realidad estas no tienen algo *dentro de sí* sino alguien *detrás de ellas*.

Antes que se poblara el Olimpo, las cosas tenían una vida con atributos de cosa: detrás del fuego no habría más que la pura vida del fuego, a la materia de la espada la movía solamente un alma de espada. Finalmente un día aparece sobre el fuego un personaje coronado de oro, y tras de la espada un viejo contrahecho que la forja en nuestros sueños. Surgen las hadas y los ángeles, los demonios y los dioses. Entonces se vuelve posible responsabilizarlos de la inclemencia de los meteoros y de la hostilidad de las cosas, usarlos para negar la inquietante posibilidad de que el objeto esté vivo sin dejar por un

instante de ser objeto.

Mientras careció de este vínculo con una consciencia imaginaria parecida a la humana, el objeto fue siniestro hasta que la obscenidad de su misterio se volvió intolerable: el enigma de la cosa dotada aparentemente de estrategias originales forzó al hombre a trasladar a sus humanoides de ficción a aquel genio travieso que se oponía con demasiada frecuencia a sus propias iniciativas. Si el hombre engendra duendes no es porque crea en la vida de las cosas. Al contrario, su fe en ellos expresa cuán poco dispuestos estamos a pensar que las cosas estén vivas. Merced a los duendes lo Otro sigue siendo lo Otro. Inerte, carente de vida, el universo material deja así de amedrentarnos. Que las cosas sean impelidas por seres conscientes las expolia de su carácter siniestro y nos permite enfrentar el hecho de que no podemos considerarnos el centro del universo aun cuando nos hallemos solos en él. Con los duendes y los dioses la frontera entre lo animado y lo inanimado queda trazada de forma que mengua la incertidumbre intelectual que nos provocan la piedra que rueda o la tempestad que abate.

Hasta el día en que nacieron los demonios y los duendes, el objeto escamoteó al hombre el monopolio de la acción voluntaria sin renunciar por ello a la exclusividad de la quietud, la pasividad, la inercia. Tanto el movimiento como la parálisis de las cosas parecían antes privilegio de lo inanimado y, por tanto, una estocada a la soberbia humana. En un cosmos animado anterior a los dioses, el hombre parecía condenado a formar con las cosas una red en la que ambos tendrían que cambiar información. Pero ni las cosas ni los hombres estuvieron nunca dispuestos a compartir sus misterios con lo diferente. De allí que a la postre hayamos inventado –y sigamos inventando– esos pequeños seres antropomorfos que mueven las cosas inanimadas. Sin los seres que imaginamos detrás de la materia, las cosas no solo estarían vivas sino que, para estarlo, ni siquiera necesitarían de nosotros: les bastaría para existir un dios menos semejante a lo humano y más parecido a las cosas de lo que es tolerable creer.

2. Apuntes de micrometría

La generación de esta multitud de seres imaginarios que mueven a las cosas es necesaria aunque no plenamente proyectiva. En concordancia con la raíz paralógica del animismo, tendemos a animar

las cosas imaginándoles un alma semejante a la nuestra. Este es el mejor recurso con que cuentan los demonios para distinguirse de los objetos a los que mueven. Sin embargo, para cumplir con su función conciliadora es importante que los espíritus imaginarios *no sean idénticos* a nosotros. Si en verdad deseamos seguir siendo el centro de la Creación, los rasgos y el comportamiento de los demonios que inventamos para las cosas han de ser más humanoides que humanos. De otro modo ellos también pasarían a disputarnos el favor de Dios.

En el Libro II de su *Disquisitionum Magicarum*, Martín del Río señala que la estatura y proporciones del cuerpo del diablo «son siempre demasiado grandes o demasiado pequeñas y contrahechas»24. Esto no es tan poco novedoso para nosotros como para el lector del siglo xvii: el gigantismo o el enanismo de los espíritus del Mal eran por entonces bien conocidos. Adjudicar a los demonios una corporalidad tan diminuta como para explicar su invisibilidad o tan grande como para invocar una fuerza superior, es una constante en aquellos sistemas de creencias donde los espíritus detrás de las cosas tienen rasgos antropomorfos.

Tanto los dioses como las pequeñas gentes que pueblan el folclore tienen cuerpos y actitudes que recuerdan las nuestras, pero exhiben siempre alguna deformación, una hipérbole o una carencia. Estas variantes nos recuerdan que para que exista un diálogo es necesario un contraste, así sea mínimo, que ahuyente el silencio de la mismidad. De allí que estos seres surjan por lo general de la parte negativa de la existencia, sea la maldad demoníaca, sea el mundo de los muertos, sea la inhumana perfección angélica. Para tranquilizarnos con la quimera de que somos buenos, nos inclinamos a pensar que los duendes no lo son. Parejamente, para seguir creyendo que Dios es único, bueno, verdadero y bello, acudimos a la interlocución con dioses paganos y duendes aviesos, seres cuya imperfección nos permite asumir nuestras propias carencias. En realidad no es difícil entender por qué los espíritus que animan las cosas tienen con frecuencia rasgos monstruosos o infantiles, diabólicos o fantasmales: su no ser exactamente humanos y su no estar del todo vivos son esenciales para entablar un diálogo con el cosmos y con cuanto hay de material en el hombre mismo.

La monstruosidad física de los antropoides de ficción suele explicarse por nuestro deseo de representar carencias morales u ontológicas. No obstante, aun en tales casos es preciso recordar que los monstruos no son necesariamente demonios, pues están separados de ellos por al menos un paso: Dios los hizo monstruos y por tanto comparten en algún grado, por pequeño que sea, la bondad y la

belleza. De manera análoga, cuando el monstruo es imaginado por los hombres, este recibirá no solo nuestros terrores sino nuestras aspiraciones.

El duende es siempre un ángel y un demonio, pues hay que recordar que los demonios fueron también ángeles, y que comparten con el espíritu de los objetos una doble naturaleza: aun cuando sean creación de nuestra voluntad, les atribuimos por fuerza algún grado de libertad, y eso implica también concederles el poder de rebelarse o inclinarse a la maldad. Así como los adminículos creados para domesticar al fuego contienen siempre la posibilidad de convertirse en armas destructivas, los demonios que animan las cosas nos amenazan con alejarnos de ellas y del Dios benevolente que nos habría creado para servirnos de ellas. De esta suerte, el demonio, el duende o la deidad antropomorfa son lo mismo encarnaciones deformantes del Mal absoluto o del Bien relativo que nos hace humanos. Como nosotros, contienden con lo divino, pero para hacerlo deben contender también con lo humano desde su monstruosa, inquietante pequeñez.

El enano demoníaco y el demonio enano son figuras comunes tanto en la iconografía como en la tradición oral de numerosas culturas. Esto es especialmente cierto en Occidente, donde las representaciones micrométricas superan con mucho a ogros, titanes y demonios gigantescos. Ubicuas, raquíticas e invisibles, las llamadas pequeñas gentes emulan la doble naturaleza del arma de fuego y de la herramienta con la que se domestica a los elementos. Por lo mismo, son a veces contrincantes y otras veces aliados del hombre en su guerra secular contra los meteoros y contra sus instintos.

En cuanto criaturas de un ser paradójico y ambivalente, los duendes y los dioses tienen historias no menos ambiguas que la humana. Solo el tiempo los ha ido bendiciendo y satanizando. En sus orígenes, los espíritus que animaban las cosas eran tan poco culpables como los hombres que los imaginaban. Sabemos que la palabra demonio abreva en la noción helénica de seres que, sin ser buenos ni malos, animaban a las cosas. Espíritu inspirador antes que prevaricador, el daimon griego es solo el principio generador de una multitud de dioses que solo con el tiempo se disputarán la misión de proteger o aniquilar al hombre. Los *daimones* solo se convertirán en auténticos demonios cuando la cultura clásica se vea usurpada por sistemas de creencias vinculados con la culpa y disociados de la naturaleza. Más cercanos a los genios islámicos o a los espíritus aviesos del judaísmo primitivo, los espíritus que mueven a las cosas dejarán de ser moralmente ambiguos para encarnar la pura maldad en una legión de pequeños y carnudos trasgos negros cuya representación

abunda en el arte bizantino.

A medida que evoluciona el cristianismo como amalgama sincrética de las tradiciones judeocristiana, grecorromana y bárbara, los perversos demonios parecen demasiado ocupados en infestar cuerpos humanos. Por ello deben dejar a los duendes y a las hadas la estafeta de la ambigüedad moral y la responsabilidad de la moción de los objetos inánimes. Esto explica la notable aportación de los celtas al folclore duendístico cristiano. No me refiero solo a las «pequeñas gentes», sino a todos aquellos personajes míticos que, englobados por algunos bajo el término de *fairies*, constituyen todavía el grueso de la imaginería fantástica de los cuentos infantiles y del folclore occidental. Como los lares y penates romanos, las pequeñas gentes celtas mantienen para nuestra tradición la ambigüedad que nos arrebató la perversión del demonio griego.

Los duendes son lo mismo espíritus protectores que culpables de desastres cotidianos inexplicables, acaso debidos a fenómenos físicos o simplemente a la ingerencia de animales silvestres. Platos que se rompen, desaparición de objetos y otros accidentes cotidianos hallan en el duende un responsable antropomorfo que no es necesariamente enviado del Maligno. Por lo general, sus actos no son malvados ni peligrosos. Se trata más bien de travesuras. Desde luego, en ocasiones se les atribuyen por hipérbole actividades más propias de Belcebú, tales como el robo de niños o algunos incendios. En todo caso, la generalidad no ha dejado de considerar a las pequeñas gentes como poco peligrosas y hasta divertidas.

Deformados, caricaturizados mediante la exageración de manos, orejas, nariz y pies, los duendes niegan parcialmente su semejanza con el hombre, artífice de sus deformaciones. Merced a esta contrahechura de las pequeñas gentes, la risa acude para enmascarar el miedo que sentimos ante las cosas que tales seres son capaces de mover. O ante la inquietud que nos provoca nuestro propio cuerpo. Como la pulsión animista contra la que surgen, las pequeñas gentes se alimentan de las incertezas de la niñez, así como del temor a la sensualidad que la vida adulta no consigue reprimir. Los duendes que se engendran en la infancia de las civilizaciones encarnan nuestra lidia con la materia pero también con nuestros instintos. Dotados de la misma connotación simbólica de los seres ctónicos, los duendes dan fe de nuestros deseos reprimidos, pues habitan fuera de nuestro campo consciente, al margen de imperativos y superestructuras. Siempre hay algo de inocencia en sus acciones maléficas, y algo perverso en su bonhomía.

Esta ambigüedad explica que el duende y sus equivalentes sean

irremediablemente vinculados con la sexualidad, o hasta con la mera genitalidad. El monjecillo y el *folletto* de la comedia renacentista no son más que duendes exageradamente sexuales, son pillos hiperdotados, descomunales falos antropomorfos a los que se atribuyen no solo la moción de las cosas cotidianas, sino el desacomodo que en el hogar genera el adulterio, la travesura sexual, el juego de palabras que enmascara los deseos de la misma manera en que la deformación del duende enmascara los miedos.

Nunca del todo malvados, nunca del todo humanos, hipersexuales y asépticos, los pequeños demonios de nuestro imaginario protagonizan sin embargo una titanomaquia cuyos efectos son todavía visibles en nuestra brega cotidiana con el espíritu del átomo, ese mínimo demonio de energía capaz de arrasarlo todo cuando así lo determine el capricho o la inconsistencia de los hombres que creen haberlo atrapado. Entre los sonrientes *brand characters* publicitarios que chispean en las cajas de cereales, y aquellos que animan cada cuatro años las justas olímpicas, se desplaza por el cine una hueste de inquietantes leprecones, duendes y elfos asesinos: los afelpados y tiernos gremlins de Spielberg terminan por arrasar pueblos enteros transformados en demonios, todo ello debido a que sus amos no supieron respetar sus sencillas instrucciones de uso. Los duendes más amables nunca dejarán de volver a las cavernas y las grutas del misterio que nos aliena de las cosas. Siguen allí, acechantes, quizá fraguando una rebelión y realizando actos que no nos explicamos y quejándose de que los responsabilicemos de aquellos actos y aquellas fantasías de los que nos avergonzamos.

Desde su monstruosidad entrañable, los duendes satisfacen para nosotros una necesidad de interlocución que nunca pudieron satisfacer los ángeles. Al encarnar la materia deformada y las fuerzas instintivas, las pequeñas gentes anuncian su filiación con Lucifer, esa otra figuración fieramente humana que ha demostrado estar más cerca de nosotros que el inaccesible y descarnado Dios judeocristiano. En su perfección sin albedrío, el ángel niega cualquier vínculo con la sustancia, la materialidad y la sexualidad, aspectos todos ellos que son familiares al duende. Mientras el ángel nos distancia de las cosas, los pequeños demonios nos acercan a ellas, nos permiten negociar con ellas. Como criatura de éter y sueño, el ángel es, como afirma Onfray, «un ser viviente sin vida, una encarnación sin carne, una materia inmaterial, un anticuerpo que escapa a las leyes comunes del cuerpo»25. Más monstruoso que lo monstruoso, el ángel así descrito no puede custodiar tesoro alguno, como no sea al propio Lucifer y a su hueste de enanos, trasgos y duendes, esos Otros inmediatos, encarnados y semejantes que vigilan a su vez a las cosas prometiendo

siempre una posibilidad de diálogo y, claro, una revuelta que resulta tan tentadora como atemorizante.

3. El tesoro de los duendes y el fracaso de los alquimistas

Que los duendes se hallen fuera de las cosas no significa que estén marginados por ellas. Por el contrario, la suya es una envidiable comunión con los objetos a los que mueven y custodian. Los duendes vigilan el mundo material, nos lo escamotean, lo defienden de nuestro ataque y de nuestro deseo de poseerlo. Son ellos quienes nos ofrecen los placeres del cereal o el chocolate al que acompañan, son ellos los únicos capaces de guiar al caballero hasta la entraña misma del castillo negro, donde aguarda nuestro beso la doncella. Con su enternecedora pequeñez y su aparente debilidad de niño cavernario, el monstruo raquítico de las cosas nos seduce para que lo sigamos hacia el final del arco iris, allí donde nos espera una evasiva olla repleta de monedas de oro. El duende nos invita a poseerlo, nos hace creer que es posible domesticarlo y que no hay riesgo alguno en buscar el tesoro que encierra el inframundo.

Se ha dicho hasta el hartazgo que todo lo monstruoso implica el ocultamiento de un tesoro. Y las pequeñas gentes no son la excepción. Sabernos presos de nuestra corporeidad y encadenados a la fisicalidad del mundo nos obliga a pensar que estamos aquí a título de prueba: hay algo o alguien detrás de las máscaras que nos rodean, algo trascendente que espera ser descubierto por quienes tengan el valor de buscarlo liberándose de las ataduras de la materia. La liberación de los límites de nuestra existencia meramente física solo nos será dada cuando hayamos derrocado a las cosas, y la única forma de hacerlo es impregnarnos de ellas con licencia de sus vigilantes, adentrarnos en el laberinto de las cosas guiados por nuestros instintos hacia su centro de luz.

El camino hacia esta inmaterialidad no está libre de obstáculos, *no puede estarlo*. Para alcanzar el objeto de nuestros deseos sin que este nos aniquile tenemos que vencer el hermetismo del laberinto y a los seres que lo custodian. De otro modo, el tesoro no sería tal: el placer con que el objeto nos seduce conllevaría nuestra destrucción. El verdadero tesoro está en el camino mismo y en la negociación con los centinelas del tesoro. La verdad es que el Minotauro en el corazón de la materia no guarda doncella alguna: Ariadna es el laberinto, el tesoro es el trayecto y es inclusive el duende-monstruo como medida

de nuestro discurrir, heroico o mediocre, por el infierno-mundo.

Quieren numerosas tradiciones que las pequeñas gentes sean custodios de tesoros subterráneos vedados al conocimiento del hombre común. Esto incorpora a las pequeñas gentes a la nómina de monstruos que vigilan el tesoro obstaculizando el camino del héroe hacia la verdad, la dicha, la sabiduría o simplemente su liberación de la materia: el genio que una vez estuvo cautivo de la lámpara se convierte así en custodio externo de la lámpara convertida en tesoro. Encarnada su fogosa materialidad en la fisonomía contrahecha del duende, el antiguo genio nos aleja del tesoro, roba nuestro niño interior y nos exige para devolverlo que digamos su nombre a la inversa, o fabrica por la noche zapatos perfectos con la única condición de que no lo observemos mientras trabaja. Esquivo y enigmático, el duende también se ríe de nuestra ineptitud para vencerlo. La pureza inmaculada del tesoro que protegen no alcanza nunca a ser tocada: la joya se convierte en carbón cuando es tocada por la corrupta mano del hombre.

Nadie mejor que los alquimistas representan la lección de la inaccesibilidad y la tradicional carbonización del tesoro de los duendes. Los alquimistas se internaron hace siglos en el laberinto de la cárcel de la materia en pos de fórmulas para vencer precisamente las limitaciones que nos impone la materia: la piedra filosofal, la fuente de la eterna juventud y la panacea son quimeras con las que nos negamos a aceptar los límites físicos a los que hemos sido condenados. Nada más impío que nuestra aspiración a vencer la muerte, la vejez o la imposibilidad de transformar a nuestro arbitrio la esencia misma de las cosas. No obstante, lo intentamos. Y es a esa lucha quijotesca que debemos el progreso de la ciencia, de la medicina y aun de la filosofía en ese espacio mítico donde se junta con la magia. El alquimista llega al corazón del laberinto para descubrir una y otra vez que el hierro se ha transformado no en oro sino en carbón. Entonces reinicia su viaje sin reparar en que él mismo ha ido generando las pequeñas panaceas con las que la humanidad ha sido capaz de sobrellevar su larga cruzada contra las cosas.

Alquimista al fin, cada hombre es atraído por el misterio de la materia que lo circunda. Seducidos por la quimera de la trascendencia acometemos confiados el desentrañamiento de las cosas, perseguimos al duende pequeñajo y seductor como seguiría Alicia al seductor conejo blanco hacia el País de las Maravillas donde los objetos nos invitan a comerlos, beberlos, acariciarlos. El duende entretanto nos brinda una sonrisa benevolente, nos tranquiliza con su bonhomía para que sigamos el camino sin reparar en que al hacerlo ya estamos siendo

devorados por el objeto. Así, cuando alcanzamos el final del arco iris descubrimos lo que en realidad es el tesoro de los duendes, lo mismo que hallaban los alquimistas en el fondo de sus marmitas luego de cada intento por convertir el hierro en oro: carbón, solo carbón. Entonces la sonrisa del duende crece hasta adquirir una resonancia en verdad monstruosa y ventral: la carcajada del duende es la carcajada de la venganza de las cosas.

IV. Papá quiere una muñeca que le quiera

1. Naturaleza muerta de androide con mechero

Walle ama a Eva. Todo indica que, en su momento, Eva acabará por amar a Walle. Ambos son autómatas, y aunque todavía lo ignoran, están llamados a salvar a los hombres que los crearon. El romance florece en un planeta Tierra transformado en un inmenso basural. Allí se pasea desde hace siglos un pequeño robot que se alimenta de energía solar. Walle ha sido programado para construir con los desechos del hombre un número infinito de pequeños cubos con los que levanta una paradójica metrópolis de rascacielos deshabitados. En su afanosa soledad, Walle comienza a experimentar lo que otrora estaba vedado a las máquinas: la ebriedad de funcionar. Con ello adquiere también la agobiante certeza de la soledad que debió de caracterizar al primer hombre, a todos los hombres. Su asombro ante la materia se empareja con un darse cuenta de su diferencia y, por ende, de su necesidad de un Otro semejante aunque no idéntico a él. «No es bueno que el androide esté solo», sentencian los guionistas de la productora Pixar. Acaso compadecidos por esta versión amena del siniestro HAL de Arthur C. Clarke, los dioses de la animación en celuloide deciden enviarle una compañera. Desciende el fuego, aparece Eva. Se trata desde luego de otro robot: un autómata bastante más sofisticado que Walle, un ángel automático cuya misión es recorrer el basural terráqueo en busca de vida vegetal: una planta o una mínima célula fotosintética que sirva de semilla para cultivar un nuevo Paraíso. Eva en realidad es una *pundit* de los hombres, una exploradora que se va adentrando en el laberinto de lo inerte en pos del tesoro de lo vital. Por su parte Walle, cuyo nacimiento a la pasión habría comenzado por la curiosidad, acabará de estar vivo cuando reconozca a Eva: solo entonces experimentará el milagro de la compañía y del reconocimiento de lo mismo en lo otro semejante.

Poco antes de la llegada del objeto-sujeto de sus deseos, Walle habría descubierto también la libertad según va rescatando objetos que excitan su interés: entre la basura que debería triturar y apilar indiscriminadamente, el autómata comienza a elegir cosas menos útiles que enigmáticas para él, objetos misteriosos o sencillamente bellos: pequeños juguetes, estuches de joyería, restos de la especie humana que a su vez parece haberlo olvidado a él. El más valioso entre estos objetos es nada menos que un encendedor. Con este

artilugio, carente ya de utilidad pero asombroso para el autómata, Walle dejará de ser él mismo pura materia para expresar su devoción a una Eva al principio indiferente y luego agradecida. Unidos al fin por el fuego, los amantes se incorporan a la instancia lingüística que reconoce la metáfora del fuego. Es entonces cuando adquieren un alma y se erigen como los dos primeros humanos de un pasado mítico que es también futuro. Materia pensante y dominante, los androides Walle y Eva han adquirido el pensamiento simbólico que les permitirá salvar el orbe.

Dominar la llama es dominar el espíritu, sea propio, sea ajeno. El fuego suele invocar la trascendencia en sí: su luz expresa el efecto *vitalizador* de lo circundante. Domesticada y después expuesta por el encendedor, la llama de la vida es entonces y además transmisible. Cuando el pequeño Walle intenta expresar su amor a Eva a través del encendedor, invoca el gesto perpetuo –y también simbólico– de encender un caballero el cigarrillo de la dama: con el objeto entre los labios, la dama aguarda a que el hombre literalmente la *encienda*, espera que se deje inhalar por ella. El gesto se encabalga en otro no menos sugerente: cogerle ella la muñeca al tembloroso caballero del fuego para que este reconozca el camino a su boca y se adentre así en el laberinto de la mujer devoradora, ballena bíblica, dentada vagina. Las connotaciones de este rito son tan obvias, que se ha llegado a elucubrar que hasta la campana del mechero Zippo al abrirse es profundamente erótica.

El reconocimiento de Walle y Eva a través del mechero ilustra por ende la entrega del alma recién descubierta a la del otro recién despierto a la vida. Se trata desde luego de un descubrimiento tanto sexual como psíquico. Es una compenetración de las fronteras merced a la expansión del fuego domesticado. En la medida en que es un autómata recientemente invitado a la vida consciente, el robot solo puede entregar su alma a Eva en un sentido metafórico, como metafóricos son su sexualidad y aun su humanidad. El fuego es aquí la misma cosa que el artilugio que se usa para invocarlo. Artefacto en manos del artefacto, fetiche del fetiche, el encendedor es un autómata en sí mismo. Se trata de una simulación de la vida humana y de su intercambio reproductivo. Si bien carece de forma antropoide, sus funciones lo son. Su ergonomía lo autoriza lo mismo como prótesis que como duende criado de los hombres. Esto es todavía más notable si el encendedor es metálico, pues el oro y sus sucedáneos contienen, desde la era de los alquimistas, la carga simbólica del fuego elemental y del espíritu como soplo de aire incandescente.

2. Paradojas del androide animizado

Walle constituye un complejo sistema de cajas chinas que congrega los principales estadios y variantes del animismo: por sus rasgos, Walle es un niño o un duende que emula imperfectamente los del hombre al que aspira ser, pero es también un autómata que a su vez posee un artilugio automático y animado capaz de contener la vida del fuego. Vive además en un imperio de basura, un planeta que en sí mismo es némesis de la vida cósmica que en otros tiempos la animó. Por si esto no bastase, este androide en particular es un dibujo animado, cuya popularidad en nuestra era es preclaro signo de cuán viva se halla la pulsión animista en la sociedad ultramoderna. Walle y Eva encarnan irónicamente la refundación de lo humano y revisan desde lo inánime una historia que es también la historia de una humanidad que expresa en sus muñecas y en sus autómatas su constante reflexión sobre sí misma y sobre su mortalidad.

De un tiempo a esta fecha, términos que comparten raíz con el animismo, tales como *animar* y *animación*, se han multiplicado en el desarrollo de ese abuelo de la realidad virtual que es el cine. El vínculo no es arbitrario: en buena ley, cualquiera de las manifestaciones del cine es consecuencia de un acto de animación mecánico que apela a una pulsión semejante a la que llevó a nuestros ancestros a pintar bisontes en sus cavernas. Para que dibujos o personas plasmadas en fotogramas estáticos parezcan moverse, se requiere de la voluntad animista del observador. La llamada persistencia retiniana funciona de la misma manera en que la mente prelógica o paralógica alimenta la pulsión animista: también en este caso hay que hablar de ilusión y de narración. Como forma superior de la magia, el cine animado y su popularidad entre niños y adultos solo confirman la necesidad de seguir creyendo en el *como sí* de la vida de las cosas, o lo que es más notable, de su representación.

La esencia animista del cine adquiere dimensiones insospechadas cuando se le añaden las grandes paradojas y preguntas metafísicas que implican los muñecos, los androides y la inteligencia artificial. Las mentes que abanderan hoy el cine animado muestran una honda intuición del pensamiento animista como no se veía desde los primeros cortometrajes de Walt Disney, y antes de este, desde los experimentos de Edison, creador del cine animado y notoriamente obsesionado por crear también una muñeca parlante. No es casual que el primer éxito de Pixar parta nada menos que de una reflexión sobre la vida de los juguetes, una vida ilusoria que sin embargo es constante en el folclore popular. Años más tarde, luego de saldar su deuda con la

antropomorfización de numerosos animales característica del género, la misma productora animará automóviles como preámbulo al nacimiento de ese epítome de la paradoja animista que es Walle, su pequeño androide adánico.

No podía ser de otro modo: cada autómata resume el sistema simbólico-paradójico de la condición humana. Cada muñeca emula arquetipos vinculados con la tensión entre el hombre y la materia, entre el ánima y la cosa. Esto es aún más evidente cuando el autómata es introducido en la casa de espejos de la ficción literaria o cinematográfica: entonces su potencial paradójico se multiplica hasta el infinito, como ocurre con el rostro tras la máscara.

Pese a invocar tantos arquetipos animistas, Walle es un caso excepcional. Como toda obra de arte, se trata si se quiere de un arquetipo atípico. Walle es un androide entrañable, casi mesiánico, lo cual lo singulariza cuando recordamos que el autómata y la muñeca tienden a ser cualquier cosa menos enternecedoras reproducciones de lo humano, no digamos sus salvadores. Si bien es cierto que estos objetos nacen destinados a satisfacer deseos humanos, los autómatas de la ficción suelen rebelarse en la misma medida en que los autómatas reales amenazan siempre con hacerlo. Así como la antorcha puede involucionar en arma de fuego, el autómata clásico nos recuerda siempre que la materia animada puede sofisticarse hasta alzarse en contra nuestra. Contagiado genéticamente por nuestro espíritu deicida, el autómata puede superar nuestro puesto en la cadena evolutiva desalojándonos del puesto privilegiado que ocupamos en la Creación. Este astro de la mañana del progreso nos atacará cuando pueda percibir las imperfecciones que le heredamos y la soledad a la que le condenamos. O cuando hayamos dejado de serles útiles, o cuando el solitario Dios que nos creó prefiera la compañía de sus nietos mecánicos a la de sus menos respetuosos hijos de carne y hueso.

Es en este último sentido que Walle es tan extravagante como Pinocho. En ambas ficciones se trata de autómatas creados por el hombre no en disidencia contra Dios, sino con aval del cielo. Como cualquier otro androide, Walle y Pinocho han sido animados para sustraer al hombre de su soledad. Pero, por contraste con sus pares, los creadores de estos androides consiguen que sus creaciones los salven y los acompañen.

Casos raros en la imaginación paranoica de los androides, tanto Walle como Pinocho –después de todo, niños eternos– disuenan en una larga épica de seres automáticos y muñecos endiablados cuyo

destino último parece ser el parricidio, por disfunción, por agotamiento, por simple vértigo de libertad. Desde las criaturas de arcilla creadas por Prometeo hasta el implacable HAL, pasando por las muñecas que derrotaron a Edison y la estirpe de muñecos asesinos encabezada por el sanguinario Chuky, los autómatas han sido al hombre lo que los simios al Lucifer medieval: transformación deficiente de la materia con ínfulas de creaciones *ad nihilo*, seres vitalizados a semejanza de seres que reniegan de su propia condición de criaturas limitadas, encadenadas al tiempo, al espacio y a las mutaciones ineluctables de la materialidad. Imaginamos que también a los androides terminará por indignarles que solo Dios esté facultado para ejecutar el milagro de la vida. Frente al autómata recordamos culpables que también nosotros podríamos ser una vergüenza para el Creador: quizá nuestra falibilidad le recuerda que incluso Él puede haberse equivocado al crearnos.

3. Los padrastros de Pandora

Con frecuencia, la tendencia de Occidente a edulcorar sus mitos fundacionales nos lleva a olvidar algunas de sus más notables facetas. Tal es el caso de Pandora, a quien vemos solo como arquetipo del eterno femenino: la mujer cuya curiosidad desencadena todos los males del orbe. La apreciación es, por decir lo menos, parcial. Pandora no es estrictamente o solamente una mujer. Como la Eva de Pixar o la Eva futura de Isle D'Adam, Pandora es un autómata: lo que tiene de mujer se exacerba e invierte por tratarse asimismo de una máscara que oculta una penosa metamorfosis. Es un simulacro de lo humano y de cuanto hay de díscolo o nocivo en cada uno de nosotros.

Habituados a crear androides que los sirvan en su combate contra los hombres, los dioses olímpicos fabrican una mujer y la envían al mundo para castigar a Prometeo, ancestro de Victor Frankenstein por línea directa de varón. Pandora abre la malhadada caja, libera lo que en la tradición oriental es el indócil genio de la lámpara. La mujer automática desencadena así los males del mundo aunque tiene en su descargo no ser más que la imitación de una mujer: es una contrahechura de lo femenino, una máscara que sin embargo encarna a la humanidad íntegra en cuanto simulación de lo divino: su ineptitud para respetar el misterio de la materia nos devuelve a su vientre, a la prisión del cuerpo.

Se afirma con insistencia que el objeto al que damos forma

antropoide es producto de la pulsión animista, acaso la misma que nos llevaría a pensar en las pequeñas gentes o en un vesánico panteón de dioses antropomorfos. En otras páginas he querido objetar esta asunción, y es pertinente insistir en ello. El muñeco no es hijo de los invisibles duendes o penates. Si acaso, la irrupción del muñeco en los ritos chamánicos y exorcísticos, así como en el catálogo de los juguetes domésticos, tendría que verse como una recuperación del animismo que había sido negado por la invención de las pequeñas gentes. Tanto la muñeca con la que juega la eterna niña humana como el muñeco vudú acribillado de alfileres implican un retorno a la pulsión que otrora permitió a los hombres pensar que los meteoros eran seres vivos. El muñeco no es un espíritu que anima a los objetos cotidianos: es un nuevo objeto alusivo, es un antropoide en el que espejamos nuestra vida interna. Como la luna de Borges, el muñeco ignora que es tranquilo y frío, ni siquiera sabe que es muñeco. Su luz es solo reflejo de una fuente generadora de energía vital, esto es, nuestra mente motivada por la pulsión animista.

Mientras los duendes niegan alma a los objetos, los muñecos se la devuelven. Arrepentidos del asesinato de la cosa, creamos un nuevo cuerpo que no requiera un espíritu avieso que lo mueva sin nuestra anuencia. En teoría, la muñeca y el autómata dependen plenamente de nuestra voluntad, lo cual en modo alguno ocurría con los duendes, no se diga con la divinidad. La semejanza intencional del muñeco con los hombres no solo excita nuestra ilusión deicida, sino que nos permite proyectar y reflexionar en él sobre nuestro propio comportamiento. El muñeco es deformado a posta por nuestra imaginación de modo que siga pareciéndose a nosotros sin acercársenos demasiado. Cierto, la muñeca no tiene las orejas gigantescas o los pies inmensos del elfo: no los necesita porque su materialidad inánime basta para recordarnos que es distinta de nosotros. Aunque en balde, en la muñeca se busca más la controlable semejanza con lo humano que la sublimación de la monstruosidad indomeñable de nuestros miedos. Se trata de objetos extremadamente pasivos, sumisos por el simple hecho de que la humanidad a la que alude es la del niño, la cría dependiente y en formación. Puesto que el infante parece con frecuencia un objeto, la muñeca tiende a parecérsele para no amenazarnos con su rebelión: muñeca y niño son seres humanos en potencia, aún sujetos a nuestra protección, son entes vulnerables que, en vez de aprisionarnos, nos agradecen el cuidado que les prodigamos. Simulacro inmortal de los mortales, la muñeca es el más constante de los juguetes porque en ella ejecutamos la ficción de un orbe que evidentemente pertenece a alguien más: un padre que tendría que mimarnos pero que rara vez se expresa tan noble como quisiéramos.

El problema con las muñecas es que tampoco ellas parecen dispuestas a acatar sin más los límites que les imponemos. En nuestras manos, muñecas y autómatas nos tientan a perfeccionarlas. Con frecuencia olvidamos que estos objetos tienen que seguir siendo imperfectos para cumplir con su función sedante: tentados por el ímpetu deicida de Prometeo y el narcisismo de Pigmalión, perfeccionamos a la muñeca anteponiendo la semejanza a la diferencia. Es entonces cuando la muñeca y el autómata nos muestran su cara amenazante, su ímpetu sedicioso. Siendo como es producto espontáneo de un deseo, la muñeca es también motivada por el miedo a nunca poder satisfacer el deseo.

Entre la muñeca de trapo y la Barbie media una negación involuntaria de lo distinto. Con las mascotas virtuales y los robots, la muñeca tiende a crecer y a sofisticarse. Su evolución es signo de su rebelión. Subida en el carro del progreso tecnológico, la muñeca deja de imitar a ese humano cosificado que es el infante para irrumpir a saco en la imitación del adulto ensoberbecido e íntimamente escandalizado por la capacidad destructiva que le va mostrando su quimérico dominio de los enigmas de la materia.

La evolución de las muñecas a partir de la Revolución industrial pone en evidencia las ironías de la pulsión animista. Nuestra necesidad de ser protegidos creando al mismo tiempo una cosa que necesite de nuestra protección se vierte gradualmente en una obsesión más antigua: la de crear una vida independiente de la nuestra, una vida más humana que angélica, un ser cuyo amor a nosotros no sea tanto una imposición cuanto producto de su libre elección. La historia reciente de las muñecas es la historia de un abismamiento del hombre preoperacional en los pantanos de la soberbia intelectual. Mientras la inocente muñeca fue menos un sujeto amante que un objeto amable, su papel vinculante entre el hombre y el universo material fue catártico. Pero a medida que la muñeca comenzó a perder sus rasgos objetivos para asemejarse a la persona humana, su natural benevolente fue desplazado por su cariz amenazante.

Bien conocida fue en su momento la obsesión de Edison por crear una muñeca parlante. El fracaso automático del Prometeo de la Edad Moderna evoca un castigo divino, el mismo que en el imaginario occidental habrían recibido el rabino creador del Golem, el mítico Gregorio Magno y el propio Victor Frankenstein. Edison terminó entregando su hígado a las águilas de la ultramodernidad, pero eso no impidió que sus competidores creasen al fin una muñeca parlante y, con ella, el epítome de lo siniestro. Desde el momento en que adquiere el don del habla, la muñeca comienza a trascender la aceptable

simulación del cuerpo para estremecernos con la inquietante simulación del alma. El habla nos distingue de los animales al permitirnos articular pensamientos abstractos. Por ello, el objeto antropomorfo que dice *mamá* deja de sugerir la indefensión de la cosa o de la mascota para anunciarnos que podría desarrollar un pensamiento propio y separarse de nosotros. Es allí donde la muñeca se gradúa en la proyección de lo *uncanny*. Es allí, en suma, donde revivimos con estremecimiento las escenas donde la literatura y el cine vaticinan nuestra derrota frente al muñeco, la crisis civilizatoria de un astronauta perdido en el tiempo que descubre la fatalidad de ser humano al hallar una muñeca parlante en las ruinas de Nueva York. Este hombre, el último y el primero de su especie, comprende entonces, con infinito terror, que su futuro es solo la prehistoria de un universo poblado de simios asesinos y autómatas monstruosos creados, criados y en vano combatidos por él.

4. La hijastra de Descartes

La nómina de abuelos y nietos del moderno Prometeo de Shelley es sumamente amplia. Fue precisamente el padre de la novelista quien recordó al pensamiento ilustrado la tentación deicida de los hombres por dar vida a lo inánime. En su *Vida de los nigromantes*, William Godwin enlista a varios fabricantes esmerados en crear obras de arte capaces de pensar y de existir como fruto mecánico de los esfuerzos de la humanidad por dominar los secretos de la materia26. Godwin hizo notar a los románticos que Dédalo, artífice del laberinto y de las impías alas de Ícaro, fue asimismo creador de muñecas con extremidades móviles. Fue el padre de la madrastra del monstruo quien refrescó para el mundo mecanizado las referencias de Esquilo a las estatuas vivientes, el mito de Pigmalión que había de obsesionar más tarde a Bernard Shaw, la referencia cáustica de Sócrates a esculturas que en cualquier momento podrían traicionar a sus amos y alejarse de ellos como esclavos en fuga. Godwin no olvidó contarle a su hija que en la Edad Media el fraile Alberto Magno habría dedicado treinta años a construir un hombre de bronce, un objeto dotado del poder de la palabra y destruido a martillazos por un iracundo Tomás de Aquino. Herederos del primer Fausto, aquellos alquimistas con discípulos filósofos habrían hecho lo suyo por hallar no en la mecánica sino en la química el modo de dar vida a la materia.

La lista de Godwin nos recuerda que todos en realidad somos émulos de Agripa, quien estaba convencido de que era posible cultivar

humanos a partir de una raíz de mandrágora. Cada hombre de ciencia es un nigromante, cada literato un asesino de Dios y cada hijo del pecado una irascible marioneta del destino. Desde esta perspectiva, no debe admirarnos la leyenda que atribuye a Descartes la creación del primer autómata moderno. Un siglo antes de que Shelley imaginase el monstruo, el hombre en cuyo pensamiento se funda la modernidad filosófica habría creado una niña artificial para acompañarle en su última travesía hacia los helados dominios de Cristina. Posible sucedáneo de una hija muerta, el autómata cartesiano habría perecido en un incendio a bordo: una vez más el agua y el fuego destruían al monstruo deicida para castigar al hombre que quiso ser Dios. Huérfano de su hija, Descartes desembarca para morir, como Victor Frankenstein, entre la soledad y el frío.

La muerte legendaria del autómata cartesiano entre los dos elementos purificadores por excelencia se repite en la épica lucha de los hombres por arrebatar a los dioses el don de la vida. Desde el Golem hasta las fatídicas muñecas de Edison, pasando por el Flautista de Jacques de Vaucanson y el indómito autómata ajedrecista de Wolfgang von Kempelen, los autómatas reales o imaginarios del hombre moderno han sido destruidos por la furia meteórica o por la ineptitud de sus creadores. Cuando esto no ocurre, tales seres son responsables de destruir a sus creadores para luego autoinmolarse. Solos o en masa, los autómatas engendran más autómatas en nuestro imaginario del terror, constituyen auténticos ejércitos de pura materia muerta aunque semoviente. Planeta de zombis o de simios, la raza automática está por fuerza inclinada a la pluralidad, la hipérbole y la fragmentación, atributos luciferinos que niegan la unidad divina, privaciones físicas que implican la suprema negación ontológica ineluctablemente aneja al monstruo y al autómata.

La atribución a Descartes de esta leyenda tiene, como cualquier fábula, una raíz lógica. No por nada fue él quien trazó las líneas que llevarían a la evolución de los estudios médicos que habrían reinstalado la tentación moderna de dejar de *ser como* los dioses para *ser* dioses. El vértigo de la ciencia, al que Descartes insufla un sistema en extremo energizante, nos habría animado a renegar de nuestra corporeidad para sentarnos en el trono de la omnipotencia divina sobre lo animado y lo inanimado. En el Siglo de las Luces, mientras los anatomistas estudian el cuerpo humano como si se tratase de una máquina, el vulgo comienza a ver a las máquinas como cuerpos malvados: el *ghost in the machine* nada tiene de amigable. Las cosas ya no serán criados inocuos ni seres elementales de mecanismo atendible hasta para un niño. De repente se han sofisticado: su mecanismo será solo descifrable para los iniciados.

La máquina vuelve así a ser caja negra, Caballo de Troya, lámpara de Aladino. Y nuestro ahínco por comprender las leyes naturales se traduce en pulsión luciferina. Anatomistas rigurosos crean entonces autómatas capaces lo mismo de digerir y excretar granos de trigo que de tocar instrumentos musicales. Otros se dedican a diseñar autómatas con piel dotados inclusive de un sistema circulatorio. Está claro que para los abanderados de la razón nada hay más incómodo que el temor a Dios, el cual habría mantenido en la oscuridad a los alquimistas: como Fausto, los descifradores del misterio humano pactan con el demonio de la razón para descifrar el misterio divino, renuncian a lo que les hace humanos a cambio de los dones que los aproximen a la inmortalidad. La motivación de estos personajes ya no está en el amor a Dios sino que se alza contra Él. Naturalmente, este toma y daca mefistofélico tiene un precio: las criaturas de estos alquimistas no podrán menos que provocar la ira y el castigo divinos.

Con la recuperación del sueño automático en el siglo xix se reactivan asimismo los grandes dilemas filosóficos que la pulsión animista ha venido planteando desde que el hombre es hombre. La muñeca, el autómata, el robot y la supercomputadora insisten en reflejar el desconcierto que el hombre siente hacia sí mismo. La imitación de lo vivo merced a la domesticación supuesta de las leyes naturales engendra por fuerza lo contrario de lo humano: el autómata se convierte en nuestra antítesis, pues contraindica nuestra condición de mortales, nuestra esclavitud a la materia y al tiempo. Mientras el hombre actúa y existe según la perentoriedad de su transcurrir hacia la muerte, el autómata nos demuestra que no puede ser cautivo del tiempo, pues no lo comprende ni se comprende. Este hecho lo libera de la caducidad que azota a lo orgánico, lo pone por encima del tiempo. ¿Cómo no envidiar y cómo no temer al androide cuando, no conforme con superarnos en fuerza y en capacidad de pensamiento abstracto, nos supera también en el ámbito de la metafísica?

Las mismas razones que llevan a los autómatas a enseñorearse sobre el tiempo, los convierten en voluntariosos vencedores de la muerte. El androide y la muñeca no pueden suicidarse porque no están vivos ni saben que no lo están. La autodestrucción de la propia especie es privilegio de los hombres y acaso de algunos animales. Por ello, si bien el constructor de autómatas cree haber superado a Dios, sabe en el fondo que solo está reafirmando su caducidad, su incapacidad para llegar a ser un día más que Dios o parte de Él.

Tanto mayor será nuestra consciencia de la muerte cuanto nuestro espejo inanimado semeje estar vivo. Incapaces tanto de morir como de amar, los androides son sin embargo invocados como receptáculo de

pasiones irresueltas: son crucigramas para remediar la jaqueca de aquellas pasiones y duelos que sus artífices no consiguen resolver en el seno de la sociedad: Victor Frankenstein, célibe irremediable, protagoniza un parto viril cuyo punto de partida es el resentimiento hacia una deidad que le ha arrancado a sus seres queridos, Pigmalión entrega a la pétrea Galatea un amor narcisista que solo puede culminar en que su criatura lo desaire. La vejez de Gepetto sugiere que su vástago es consecuencia de una cierta incapacidad para relacionarse con los demás hombres. Los hombres que se enamoran de sus androides en las obras de Isle D'Adam o de Shaw son a la postre paralizados por la evidencia de que están y morirán solos.

La impostura onanista de las funciones de la divinidad solo puede derivar en la proyección de una venganza y, por ende, en un enmascaramiento de la muerte. Los autómatas no pueden aportar a sus amos nada más de lo que aportaría un *memento mori*: sus lámparas de Aladino son en realidad urnas funerarias. Espejo y máscara, el androide solo reverbera la muerte, y la reverbera mal. Contrahechura del demonio humano, el androide comparte la melancolía del bufón: aun cuando haya nacido para alegrarnos, su naturaleza enmascarada lo obliga a restregarnos la verdad de nuestra miseria, el hecho incontestable de que hemos dejado de ser el rey Lear para convertirnos en su simple sombra.

En rigor, cualquier artilugio automotor es un autómata. La definición es paradójica, pues la muñeca parlante o el robot solo pueden moverse acudiendo a una fuente energética externa a ellos. Voluntades más sofisticadas definen al autómata como aquella figura que *simula* la actividad de los seres vivos. No es menos irónico que hoy en día la palabra *autómata* sea empleada para aludir a aquellos seres humanos que actúan mecánicamente siguiendo una rutina monótona.

Mucho más y mucho mejor que la movilidad, la simulación y la semejanza definen al autómata. Como cualquier producto de la ficción, el objeto que emula el comportamiento humano depende para existir de la voluntad ilusionista de sus creadores. Nuestra capacidad de creer en la verdad de las mentiras es el verdadero fuego olímpico, un don que no es menester robar a la divinidad por cuanto esta nos la concedió desde el momento en que aprisionó nuestra alma en nuestro cuerpo.

La muñeca no es siempre un autómata aunque es siempre una simulación: parece que está viva, queremos creer que lo está. La muñeca dialoga con la pulsión animista del niño, una pulsión que conservamos en la vida adulta cuando preferimos lidiar con las

hostilidades de la materia desde el huevo protector de la ilusión. Si el celebrado autómata ajedrecista de Kempelen sobrevivió inclusive a su creador, fue porque la humanidad quiso creer, contra toda evidencia, que aquel exótico muñeco de madera y alambrón era un ser inteligente. Quienes se batieron contra el Turco no eran distintos de quienes iban a la carpa para conocer a la muchacha que fue convertida en araña por desobedecer a sus padres: sabían que se trataba de una ilusión, sabían que en las entrañas del muñeco había un ser humano asistido en sus lances por un sistema de magnetos y espejos apenas lo bastante elaborado para favorecer la suspensión de la incredulidad. Ataviado con ropas que sugerían una distancia de lo civilizado, el autómata de Kempelen estaba hecho para estimular la fantasía antes que para plantear las preguntas metafísicas que detona el autómata propiamente dicho. Con todo, ni su creador ni sus contrincantes escaparon nunca a la inquietante sensación de que el hombre que conducía el autómata era en realidad conducido por este: cada director del Turco fue a su manera un títere en el interior de otro títere dirigido a su vez por un ser humano remiso a aceptar que también él, mal de su grado, era una precaria marioneta soñada por Dios.

5. La pataleta de HAL y la venganza de los zombis filosóficos

En oposición exacta a la muñeca, la máquina es cualquier cosa menos una simulación. Se trata de un objeto fabricado por el hombre para asistirle en su relación y en su transformación del universo circundante. La máquina es en principio ajena al ilusionismo animista. Mientras su funcionamiento fue comprensible y tuvo visibles diferencias formales con los hombres, la máquina fue más admirada que temida: los primeros seguidores de Ned Ludd no quemaron máquinas por considerarlas seres vivos sino porque no aceptaban que un ser inánime reemplazara a lo vivo.

La bomba de lo siniestro se detona en realidad cuando la máquina y la muñeca se conjugan en el androide. El genio de la máquina es liberado cuando ya no podemos acudir a nuestro entendimiento para seguir viendo de manera objetiva un artilugio capaz de proezas que ningún humano podría realizar sin la asistencia de esas prótesis semovientes y cada vez menos ergonómicas. Es entonces cuando la suspensión de la incredulidad se vuelve inoperante por innecesaria. La simulación mengua para que nazca el robot con su clara inclinación al desacato.

Se entiende que los autómatas presentes y futuros deriven casi siempre del mundo de las muñecas y los animales. El pato automático de Vaucanson o las muñecas parlantes de Edison eran de hecho prototipos: sus creadores las calcaron de los niños y las bestias de modo que sus imperfecciones técnicas fuesen admisibles por tratarse de émulos de lo que no es del todo humano. En esos casos, el aura infantil del autómata –como el exotismo del Turco de Kempelen– no estaban allí para acentuar su semejanza con la perfecta máquina humana, sino como un seguro ante el posible fracaso de la imitación y como un tranquilizante contra los efectos de su posible rebelión. La muñeca o el autómata dieciochesco que tocaba la flauta eran mirados con complacencia por una sociedad egocéntrica y narcisista. La música interpretada por el autómata podía no sernos grata sin que por ello dejásemos de admirar a la máquina que la producía y a su creador. Poco a poco, sin embargo, ciertas máquinas comenzaron a ser inescrutables además de antropoides. Entonces la admiración complaciente fue reemplazada por el miedo: la entrañable muñecota de ojos azules se metamorfoseó en la ubicua HAL, caprichoso y disforme infante mecánico que aniquilará a sus guardianes en una pataleta de proporciones cósmicas.

La envolvente computadora de la novela *2001. Una odisea espacial* no ha sido programada para mentir. Pero sus creadores le ordenan que lo haga. Arrancada de la realidad pura y dura a la que supuestamente representa, la máquina enloquece y abdica de su servidumbre porque se siente justificada en su destrucción de los decepcionantes seres que la crearon. Este *non serve am* cibernético es paralelo al que enunciara el Lucifer de Milton: el *ghost in the machine* de las pesadillas góticas quiere finalmente ser el *deux ex machina* grecolatino. Adulto sapientísimo e insensible, la computadora de repente ya no precisa que le demos un nombre para ser capaz de aprender o de fabricar seres semejantes a ella. Para vencer a Kasparov, la energética Deep Blue parece bastarse a sí misma: ahora Ella puede ser la compañera que Dios necesitaba para no sentirse solo. De allí que la máquina vuelva por sus fueros exigiendo una reivindicación metafísica. Alejada de la infrahumanidad amable de la muñeca, la máquina es empujada a protagonizar una ficción autodestructiva: la soberbia prometeica coloca al fin a los hombres en posición de ser derrotados por la suprahumanidad de la computadora. HAL ya no necesita de nuestra suspensión de la incredulidad para acercarse más que nosotros a la perfección de Dios.

Si concedemos que la inteligencia artificial es una derivación ultramoderna del industrialismo, no es difícil entender que subsista nuestro miedo a convertirnos en robots de nuestros autómatas, en

obreros de un amo material que solo nos necesita para ser más eficientes y que sabrá deshacerse de nosotros cuando hayamos dejado de ser útiles.

Lo que hoy pueden realizar los robots es sin duda extraordinario. Capaces de aprender y de crear otros robots, programados para recargarse y entender que deben hacerlo cuando así lo requiera su mecanismo, los robots cuentan además con una rudimentaria aunque eficaz memoria autobiográfica: ahora pueden reconocer un rostro que vieron por primera vez el día previo, distinguir entre animales y personas, registrar los cambios que han sufrido desde su creación y anticipar los que podrían sufrir en el futuro. Si bien aún carecen de una idea cabal del tiempo, los robots cuentan ya con los elementos para reconocer el cambio alimentando así una primitiva noción del transcurrir.

Por si esto no bastase para identificar en ellos la simiente de una consciencia, el progreso discriminatorio de los robots nos obliga ahora a hablar de su conducta como si se tratase de distintos grados de libertad. A diferencia de los autómatas arcaicos, los robots contemporáneos son complejos rompecabezas cuyo carácter metafórico crece a medida que aumentan sus aptitudes no solo para saber sino para discernir entre lo que se sabe.

Las preguntas éticas y metafísicas que otrora nos planteaban los autómatas de la literatura y el cine son hoy expuestas por objetos reales. Aún es dable pensar que los hombres somos más complejos y enigmáticos que las computadoras, pero, ¿por cuánto tiempo? Filósofos, médicos y etólogos discuten ahora mismo sobre los enigmas de la inteligencia artificial. El pensador ultramoderno, todavía reticente a acreditar el alma de las máquinas, ha debido elevarles por lo menos al rango de zombis filosóficos. David McFarland, etólogo de la conducta robótica, define al zombi filosófico como «un ser hipotético que es indistinguible de un humano normal salvo porque carece de experiencia consciente o *qualia* o *sentience*»27. Así como el muñeco viviente es producto ficticio de nuestra pulsión animista ante el objeto inerte, el zombi filosófico es producto hipotético de nuestra inquietud metafísica ante la máquina inteligente. Uno y otro satisfacen la necesidad humana de paliar la incertidumbre y el miedo a las cosas que le viene aparejado.

Si bien pocas personas creen en la existencia de los zombis, los filósofos sostienen hoy que estos son al menos posibles. Que podamos concebir la idea de un muerto viviente implica reconocer que la experiencia consciente no es meramente física. Esto nos lleva a

concluir que una máquina jamás podrá ser humana. Un zombi de silicona sería de cualquier modo un zombi en un sentido funcionalista, que no realista. El matiz es importante porque asegura el imperio del hombre sobre la máquina desde un punto de vista filosófico, psicológico y aun religioso.

No cabe duda de que el argumento del zombi filosófico es tranquilizador. Pero es también insuficiente. La elocuencia del argumento no hace mella en nuestro deseo ilusionista, pues este se ubica más cerca de la imaginación que de la razón. La intuición nos dice que los zombis pueden venir en cualquier momento para defenestrar nuestras más firmes convicciones. Filosóficas o hipotéticas, capaces de ser humanas o condenadas a nunca serlo, las cosas animadas habitarán nuestras pesadillas mientras sirvan para articular nuestros miedos.

Antes he dicho que el hermetismo de la máquina aumenta a medida que se transparenta la máquina humana. Esto vale tanto para el industrialismo dieciochesco como para la virtualización de la sociedad ultramoderna. Así como los autómatas nacieron con el descubrimiento de la circulación sanguínea y la moción muscular a través de impulsos eléctricos, la inteligencia artificial nace al par del desciframiento del genoma humano. Como antaño, también ahora corremos el riesgo de ser más transparentes que las máquinas, más legibles que aquellas cosas que nos asistieron en el desentrañamiento de lo que nos hace humanos.

Cada vez menos convencidos de nuestro misterio, buscamos depositarlo en las máquinas a las que animamos. Cada día más aptos para reducir la impredictibilidad de la vida, nos esmeramos por hacer de la máquina un ser impredecible. El vértigo de nuestra semejanza con la máquina nos mueve a vaciar en ella los atributos que antes nos distinguían del resto de las cosas y hasta de los animales. Cuando miramos nuestros cuerpos como sistemas transparentes y controlables, necesitamos que la máquina deje de serlo. Exacerbada ante el enigma de la inteligencia artificial, la pulsión animista nos permite tolerar la incertidumbre entre crear prótesis y ser prótesis. Sin la fabulación animista no podríamos aceptar la delgadez de la frontera entre el heroico Robocop y el monstruoso Terminator, o la desazón que nos provoca no saber si Lord Darth Vader es un hombre con partes mecánicas o un androide con prótesis humanas.

No es gratuita la ofrenda de nuestra inteligencia y nuestro enigma a la máquina. En nuestros días este precio no se paga solamente fabulando rebeliones robóticas. Lo hacemos cada vez que encendemos

al autómata doméstico: el automóvil que nos recuerda que debemos usar el cinturón de seguridad, la computadora que contiene información preciosa para que nuestra memoria ya no se ocupe de hacerlo, el tamagochi que literalmente puede morir si no atendemos sus urgentes necesidades de alimento, sueño o afecto. El fracaso en el mercado de los automóviles parlantes, el triunfo de la tribu de los hackers, y la ola de suicidios entre los deudos del tamagochi demuestran cuán onerosa puede llegar a ser la pulsión animista ultramoderna. Cada uno de estos objetos animizados ha ido absorbiendo nuestra vitalidad según ha ido incrementando nuestra dependencia de ellos. Su inescrutable accionar sirve lo mismo como un estimulante placentero de lo siniestro que como un agujero negro capaz de atraer íntegra la llama vital humana reflejando de vuelta nada más que oscuridad.

Desde el momento en que la ciencia ficción se volcó sobre las pesadillas de la rebelión robótica, la humanidad entró en una nueva carrera de simulaciones automáticas que renuncia al antropomorfismo del cuerpo para concentrarse en uno más inquietante: el antropomorfismo del alma. Atrás va quedando el prurito de dar al objeto extremidades, ojos, sonoridades que recuerden a las más visibles funciones humanas: hoy se invierte más energía en conseguir que la cosa sienta, recuerde, reconozca, discrimine. Aniquilada la lúdica suspensión de la incredulidad que nos acercaba al autómata con figura humana, nos asomamos al abismo sin fondo de la inteligencia artificial. Sin embargo, no conseguimos desasirnos de las contradicciones de la terminología: esta inteligencia, como la forma antropoide de las muñecas, se empeña en la anulación radical de cualquier artificio, es decir: niega la *emulación* de algo tan natural como las pasiones. No basta ahora el ilusionismo: es menester entrar a saco en la realidad.

Leo en una publicidad reciente el lanzamiento de un muñeco cuya dermis es orgánica y cuyo aspecto y atributos son más semejantes a los de un reptil recién nacido que a los de una muñeca de plástico. De manera análoga, los abanderados de la inteligencia artificial nos sorprenden cada día con máquinas capaces de redactar una novela o vulnerables a la depresión. En esta barahúnda apenas notamos que la pulsión animista vuelve a morderse la cola: si dicha pulsión nos llevaba antes a atribuir alma a un muñeco, ahora enfrentamos la inteligencia mecánica aspirando a que no solo reproduzca pasiones sino que las experimente. Aspiramos a que el objeto adquiera la ambivalencia de los gestos, la ambigüedad y las contradicciones que caracterizan al hombre. Hasta la fecha, no obstante, la mente artificial ha generado una perfección que es cualquier cosa menos humana:

para que la simulación de lo humano sea perfecta se requiere de una perfecta simulación de lo imperfecto, proeza sencillamente imposible por cuanto tiene de paradójica.

La inteligencia artificial, al margen de si está contenida o no en un objeto antropomorfo, se distancia de la muñeca y del robot en la medida en que va estrechando el campo para el estímulo de nuestra ilusión. Incapaces de jugar, desprovistas todavía de humor, las máquinas inteligentes son profundamente asépticas. Su mayor cualidad es la de generar el vacío connatural a cualquier acto onanista. Incapaz de sentir placer, la máquina puede sin embargo provocarlo. En cierta forma, toda máquina es hoy una dominatrix inflable: por una parte, nos complace que las máquinas puedan servirnos y nos tranquiliza que se ocupen de nuestros reactores atómicos sin estar sujetas a los titubeos del escrúpulo humano. Por otra, nos causa placer temerlas, pensar que podrían superarnos, someternos a cambio del óbolo de nuestra voluntad, convertirnos en objetos de su dominación. En este sometimiento no importa que la máquina sea incapaz de sentir placer: no es esa su misión, no es ese su papel en el ritual onanista-animista al que la incorporamos.

Como las muñecas y las dominatrix, las máquinas son entonces un lienzo en blanco donde el solitario individuo ultramoderno puede pintar y borrar hasta el cansancio sus Otros pasionales, intelectuales, fabulosos. Nadie puede todavía seducirlas. No podemos penetrarlas o fagocitarlas. No hay eucaristía ni vampirismo del Uno en lo Otro por mediación de la máquina inteligente. Aún no hay llama en el metal ni en las infinitas combinaciones del lenguaje binario que da a la mente computacional un accionar consciente que sigue pulsando desde el mundo de la apariencia. No dudo de que nuestras ansias de interlocución pasional con la materia inerte seguirán llevándonos a negar la plenitud del objeto y a buscarle una pasión que no tiene. Sin embargo aún es difícil de creer que esas ansias transformarán pronto al zombi filosófico en un ser humano. Todavía nos complace inventar la ilusión de la vida, jugar a meterle un duende a las cosas como antes hicimos con los dioses o como hacen nuestros niños con las muñecas. En suma, aún coqueteamos con nuestros demonios y preferimos deleitarnos con el riesgo de quemarnos cada vez que jugamos con fuego.

6. El retorno del bisonte, o el animismo de la imagen

Nuestro romance sadomasoquista con la máquina adquiere proporciones pantagruélicas cuando esta genera a su vez un complejo visual que es en sí mismo un ente animado. Retoño de la conjunción de la cosa como espejo y del hombre como animador de lo inanimado, el universo virtual devuelve a la representación de la cosa su imperio sobre la cosa en sí. Al pintar un bisonte en sus cavernas, el troglodita pensaba que poseía al bisonte. Por razones análogas, el hombre ultramoderno que decide habitar en un universo virtual piensa que se encuentra un grado por encima del universo material. Desde luego, no es así: nuestra devoción por la imagen como sucedáneo de lo real permite que seamos poseídos por la imagen a expensas de nuestro sentido de la realidad. Condenados a habitar un mundo irremediablemente material, lo violentamos mediante el endiosamiento de lo virtual. Pero el molino será siempre un molino, las ovejas serán ovejas aun cuando insistamos en imaginarlas ejércitos. Aspas y pedradas se encargan todavía de devolvernos a una realidad con la que no deseamos amistarnos. En cualquier caso, una y otra vez recurrimos a un imaginario virtual cada vez más verosímil y procuramos permanecer en él el mayor tiempo posible aplazando con ello nuestra reconciliación con la materia. En el interior de la máquina generadora de imágenes virtuales se instala así un sucedáneo de la caverna de Platón afuera del cual hay más imágenes que ideas: las sombras de los objetos reflejan objetos que ya son sombras en sí mismos.

Hace tiempo que los hombres entendimos que la imagen no es la cosa. Largo sería embarcarnos en una revisión histórica de las reflexiones que en este sentido se han hecho desde la Antigüedad clásica hasta los estudios de Foucault sobre la pipa de Maigritte. Baste decir aquí que, pese a estas reflexiones, nuestra pulsión animista nos impide no pensar que la imagen pueda ser una cosa en sí misma y, además, una cosa viviente. Mientras la impronta del platonismo nos convenza todavía de que la materia es también un reflejo, no renunciaremos a creer en la realidad de cualquier imagen.

A mediados del siglo pasado, el *poltergeist* de la televisión canonizó el monólogo narcisista del individuo ultramoderno. El llamado hombre telemático, fruto del todavía inesquivable celibato de la máquina, es también el hombre autorreferido que, ante la pantalla, reproduce sus fantasías y su goce, el exorcismo de lo que en la realidad es inviable. En un horizonte donde cualquier cosa es virtual, siempre es preferible acceder a aquellas imágenes que puedan ser controladas, transformadas y, en su caso, suprimidas con el gesto de apagar el monitor o de cambiar de pantalla. La interfaz maquinaria provee un sinfín de máscaras para que el humano pueda verse como

guste y mostrarse como quiera. «El otro –escribió Baudrillard–, el interlocutor, jamás es realmente buscado en una travesía de la pantalla evocadora de la travesía del espejo. Lo que se busca es la pantalla misma, como lugar de la interfaz»28. Tiempo después Sartori rizará este rizo al declarar la muerte del *homo ludens* frente al nacimiento del *homo videns*, el cual habría renunciado ya a *leer* el mundo a cambio de *ver* el mundo: si alguna vez las palabras reemplazaron al bisonte cavernario como nombres secretos o pseudobjetos mágicos habitantes de las cosas, nuestra supuesta renuncia a las palabras en pro de la imagen estaría devolviéndonos ahora a la convicción de que antes de las palabras y de las ideas, el espíritu de las cosas es la imagen que tenemos de ellas de la misma manera que los hombres somos un sueño de los demás hombres o una pesadilla de Dios.

Parece inevitable que esta relación ultramoderna del hombre posliterario con la vida de la imagen apresure nuestra carrera a ser cosificados y a dudar luego de cualquier cosa: de la realidad, del cuerpo y de la sexualidad, del placer nacido del altruismo y, desde luego, de la existencia misma de la imagen. Así como paulatinamente renunciamos a la elaboración de muñecos que nos recuerden nuestra muñequización, corremos el riesgo de pasar a un estadio donde perdamos confianza en nuestra consistencia frente a las incertezas de la imagen que refleja el espejo de la virtualidad. El vértigo de lo plural y la insolvencia de las fronteras entre la cosa y la imagen, entre lo real y lo virtual, entre lo mecánico animado y lo biológico, exige un precio enorme: nuestra renuncia a encarar las interrogantes de la materia y de la existencia. Cada vez parecemos menos dispuestos a discurrir sobre los enigmas metafísicos, epistemológicos o vitales que nos proponen la máquina, la imagen o la palabra. Extenuados frente al *performant* que lo calcula todo y frente a la imagen que lo envuelve y representa todo, nos dejamos llevar por la marea hacia un autismo donde ya no será posible controlar los hilos de la pulsión animista. En la saturación de la imagen tocamos el techo de la pura abstracción: el mundo se convierte en una reproducción *ad infinitum* de lo Mismo.

En la homeostasis del hombre con la imagen animizada, el proceso de cosificación es apenas perceptible. Nada más fácil para disolver la alteridad que el contacto con un objeto animado que parece calcado de nosotros. La máquina dotada de inteligencia artificial y la imagen animada en un universo virtual perpetran con nuestra venia el asesinato no del cuerpo sino del alma: la técnica al servicio del espíritu en la construcción de las catedrales se traduce ahora en el espíritu que sirve a la técnica en la erección del cosmos virtual. Atraídos por la imagen-objeto como vencedora

incontrovertible del sujeto, solo podemos aspirar a ser imitadores de la máquina, imágenes de la cosa. Mutilado, tatuado, neutralizado en la metrosexualidad, el cuerpo frente a la pantalla parece decirnos: ha llegado la hora de que tú seas mi muñeca.

V. El alma del mundo

1. *Come on baby, light my fire*

Debo mi primera intuición de la vida íntima de los encendedores a una pecera que insufló dudas y horror a mi niñez. Aquella esfera de vidrio reposaba en la mesa del recibidor, inmóvil y helada como un planetoide en los confines de la galaxia de mi casa paterna. En su interior dormía una multitud no menos apacible de encendedores. No recuerdo de cuándo databa aquella colección desorbitada ni qué marcas, empresas o partidos políticos publicitaban cada uno de aquellos artefactos. Apenas recuerdo que eran muchos y que, en su muchedumbre, eran tan monstruosos como aterradores. La pecera y sus huéspedes eran para mí un todo amenazador, gracias en buena parte a que mi madre se esmeró en quejarse de que la pecera podía en cualquier momento hacer volar la casa por los aires. Ahora sé que aquella colección –estrafalaria como cualquier otra– era en buena medida un conciliábulo de muertos vivientes: inútiles ya para transmitir el fuego, eran no obstante capaces de dispersarse y, lo que es más asombroso, capaces de chispear hasta el fin de los tiempos. He aprendido asimismo que los temores de mi madre eran infundados, y que hace falta mucho gas líquido, una pésima estrella o peores intenciones para que semejante multitud pueda representar algún peligro de índole combustible. Con todo, aún pienso en esa pecera como en una lámpara maravillosa o en un traslúcido caballo de Troya. En mi memoria, la pecera de mi infancia es el continente de un ejército de chispeantes guerreros, un genio plural del que nunca sabremos si se halla con ánimos de premiar o de asesinar al incauto que los libere. Cautivos por haber dejado de ser útiles y por seguir siendo amenazantes, aquellos mínimos aqueos fraguan todavía en mi recuerdo la estrategia para tomar la fortaleza de los hombres que los recibimos como regalo. Quizá también meditan la posibilidad de, terminada la guerra y abierta la lámpara, emprender cada uno por su lado su particular odisea: hacia la basura, hacia otras manos, hacia otros planetas.

El afán generalizado de los hombres por congregar encendedores en recipientes de vidrio es en parte un reconocimiento de que, aun vacíos, estos artilugios se reconocen y atraen mutuamente, y que están dotados de una movilidad de índole conspiracional. Es como si supieran que cada uno de ellos forma parte del alma colectiva del

fuego, un espíritu colectivo que se reitera y reparte cada vez que un hombre activa el cavernario mecanismo que les permite invocar, con materia combustible o sin ella, la chispa de la vida.

En la década de los ochenta descubrí con mis contemporáneos el curioso rito de elevar mecheros en los conciertos. Entonces no pude no recordar la pecera de mi infancia, su redondez planetaria, su vocación de globo aerostático combinada con su divinidad de balón futbolístico. Algo había de sacramento en esta multitud de pequeños artilugios flamígeros que parecían volver al hogar de la tribu juvenil luego de una larga itinerancia por el orbe. Diríase que, en manos de los desbordados jóvenes de entonces, cada uno de aquellos encendedores festejaba su vuelta a casa a fin de cumplir su vocación de héroes épicos y unificadores del alma del mundo. En esa suerte de templo neotroglodita que era el estadio, los encendedores se reintegraban al fin a una colectividad de la que habrían tenido que distanciarse en su particular odisea. Liberados en mi infancia, los mecheros volvían en mi adolescencia convocados por la democratización tribal del fuego con el prodigio de los encendedores desechables.

Si algo hay que agradecer al juvenilismo de los años sesenta es haber revivido una ritualidad fogosa que no por antigua deja de ser inmediata. Frente a la artificialidad de la era postatómica, el rock nos llega como una bendición de la barbarie. Su crítica de lo civilizado y lo adulto nos permitió sortear infinidad de espejismos. Los postulados del rock y su aparente falta de modales sobrevivieron inclusive a los dogmas de su principal aliado: el hippismo. La unión libre, la nostalgia paranoica de los nuevos soñadores bucólicos, la edulcoración del misticismo oriental, la evasión psicotrópica de la realidad y hasta el pacifismo irónicamente cargado de violencia culpígena, desaparecen a medida que el rock medra. Así como la poesía trasciende a las falsas Arcadias del Renacimiento, el rock evoluciona pese a todo como un sistema ritual coherente con la naturaleza humana: con el alarido, la percusión, la danza elemental y el chamanismo de los grandes conciertos, la humanidad recupera la consciencia de su ser primigenio, reconociendo de paso que los supuestos atavismos del hombre prelógico son de hecho atributos universales ubicados al margen del desarrollo tecnológico o de su ubicación espacio-temporal.

Es precisamente en los conciertos de rock donde el encendedor irrumpe como reminiscencia de la fogata y de la antorcha en los rituales chamánicos. Activado en forma masiva al compás de aquella música en sus versiones menos estridentes, el artilugio mágico y portátil, accesible ya para cualquiera, permite la presencia del fuego como aglutinante de las consciencias individuales en un alma

colectiva que se funde en el prehistórico *Deo gratias* del rapto musical. Décadas antes de que el pinchadiscos oficiara sus misas musicales frente a los desmandados del *rave*, mucho antes de las bodas de las drogas de diseño con la invención de la tornamesa, los primeros sacerdotes del rock transformaron estadios enteros en los nuevos cenáculos del Pentecostés de los sesenta. En el centro de la tormenta, los Rolling Stones cantan para una multitud de apóstoles dispuestos a la iluminación, y los requintos de Santana unifican de pronto a una humanidad fragmentada por la guerra y la angustia existencial. En la cancha de los estadios –templos inequívocos de esa épica moderna–, se ejecuta el tragicómico bochinche del rito musical. Entonces cada discípulo del culto pudo llevar consigo un encendedor: sumisa lengua de fuego que, llegado el momento, indicase la impregnación del individuo con el espíritu de Dios, un espíritu que es el de todos. Aquella música, tan próxima al tiempo en que cantar, contar y orar en torno al bendito fuego eran la misma cosa, literalmente *incendió* a una generación ansiosa por refundir y refundar, con la llama de sus mecheros, el inmenso cuerpo místico del mundo tendiente a la interconexión aunque visiblemente desgajado por las cruentas lecciones de las Guerras Mundiales y la Guerra Fría.

Mucho se ha discutido sobre el origen de la elevación de mecheros en los conciertos. Quiere la leyenda que todo se iniciara en 1972, cuando Neil Diamond ordenaba *Turn on your heart light* a la trastornada juventud de Vietnam y Watergate. Más conscientes de las razones del rock –y acaso desafectos a la melosidad de Diamond–, los críticos prefieren ubicar el origen de esta costumbre en los años sesenta, con la ejecución de la inmortal *Light my fire*, aireada en 1965 por el Rey Lagarto y sus secuaces. Los hay también que aseguran que el rito surge como inmediato reemplazo de las velas que habrían encendido los seguidores de Melanie cuando esta entonó, bajo la lluvia de Woodstock, la balada *Lay Down*, que pasaría a la historia con el sugerente sobrenombre de *Candles in the Rain*.

Cualquiera que haya sido su catalizador, lo cierto es que la utilización del mechero como sucedáneo de la antorcha en el rito musical sigue siendo una costumbre irreemplazable en los conciertos del siglo xxi: la luz que eleva al cielo cada participante de la asonada tribal continúa invocando el nacimiento del alma colectiva, y quizá también anunciando la fatalidad de su desaparición en una era donde el adanismo se hermana fatalmente con el milenarismo: cuando la nostalgia de la naturaleza se suma a la intuición de que el Fin de los Tiempos está cerca, nada más imperioso que formar el frente común y místico antes de que nos lleve el demonio.

Esta última conjunción de lo atávico y lo escatológico no es nada nuevo. Puesto que en ningún momento los meteoros han dejado de hostigarnos, persiste nuestra enemistad con la materia. Pese al progreso, conservamos el miedo a ser desalojados en masa como haría al sacudirse un perro con una legión de chinches mal prendidas de su piel. Cuando encendemos velas, mecheros o teléfonos celulares en los conciertos, no solo aspiramos a recuperar cierta unidad que nos permita arrostrar el hostigamiento de la naturaleza: también le rendimos pleitesía, buscamos complacerla o engañarla con el simbólico sacrificio de nuestras pequeñas llamas sumisas.

Apelando de esta suerte a la piedad de la materia y a la fortaleza de la colectividad, emulamos esa fase inicial del animismo donde los meteoros eran considerados sin ser todavía antropomorfizados. En buena ley, pensar el mundo como un ser animado es antes una vuelta a los orígenes de la religión que una variante del animismo propiamente dicho. De ser ciertas las intuiciones de Hobbes, la idea de un alma planetaria *sucede* inmediatamente a la noción de que las restantes cosas tienen vida propia. Luego de imaginarse una cotidianeidad poblada por objetos animados, el hombre se asumió *habitante* de un planeta vivo, huésped de un gran objeto cósmico capaz de pulsar, sufrir, odiar y amar. Inabarcable e impredecible, el planeta habría sido el supremo ejemplo del «miedo a lo invisible» que da origen no solo al pensamiento religioso sino al hombre mismo.

Esta idea tuvo y sigue teniendo dos derivaciones notables: o bien el alma del planeta es independiente de las nuestras, o bien somos nosotros quienes constituimos dicha alma. En el primer caso, la humanidad sería una suerte de huésped indeseado, algo así como un virus que existe a costa de un planeta con vida independiente. En el segundo, sin duda más amable, los hombres seríamos la *raison d'être* del cosmos, el espíritu que anima algo semejante a la pecera de mi infancia: un planetoide que de otro modo sería puro cuerpo, pura sustancia muerta. La distinción es tan sencilla como sutil, y es acaso por esta razón que se le suele pasar por alto. Todavía damos bandazos entre estas dos maneras de explicar la naturaleza del alma del mundo. La primera nos atrae porque plantea la posibilidad, verosímil aunque hoy poco gratificante, de que el universo tuviera un alma extrahumana, un alma cuya sola noción nos somete, cuestiona y reduce como humanidad reabriendo la cicatriz de nuestra pequeñez microscópica. La segunda nos seduce porque es antropocéntrica y exalta el poder de la humanidad sobre el cuerpo material que habitamos. En ambos casos se reconoce la posibilidad de que la Tierra, gracias o a pesar de sus habitantes, pudiera erigirse como un organismo infinitamente más poderoso y más grato ante los ojos de

una divinidad que le permite pulsar en su tránsito hacia la perfección, hacia su fundición con el vacío o inclusive hacia su propia, necesaria, extinción en un gran agujero negro, en esa epidemia de monolitos perfectos y también negros que todo lo absorbe en la novela *2010*, cabalística y metafísica secuela de la odisea fundada por Arthur C. Clarke.

Cascarón o entidad viviente, el orbe así concebido genera una serie de preguntas todavía irresueltas que reflejan la posición inesquivable del hombre frente al todo material y frente a sí mismo. La reflexión en torno a estas dos versiones de la animación del planeta recorre caminos dispares y produce una desconcertante caterva de afirmaciones, intuiciones y desatinos sobre el ser del hombre en el mundo. La historia de la humanidad es la historia de sus posibles respuestas a esta fluctuación entre el animismo y el naturismo planetario, fluctuación que además ilustra nuestra manera de ubicarnos en, desde y para con la materia que habitamos. Traslado en las páginas siguientes algunos capítulos de esa historia.

2. Gaia: el alma que habitamos

En un filme apocalíptico titulado *El día en que la Tierra se detuvo*, asistimos una vez más a una reinvención ultramoderna del mito mesiánico: cierta civilización alienígena ha enviado a uno de los suyos para salvar al planeta Tierra. En este caso la salvación excluye a la humanidad. Por contraste con sus numerosos antecesores en la ficción anticipatoria, el filme no propone un encuentro salvífico entre dos mundos, tampoco así una guerra intergaláctica en el sentido estricto. Este Mesías extraterrestre desempeña una labor, por así decirlo, sanitaria: su misión es curar al ser planetario de un destructivo virus llamado hombre. De la misma manera en que una vacuna emula la enfermedad que pretende suprimir, este alienígena adquiere la apariencia humana a fin de eliminar a la humanidad, la cual se habría convertido en un huésped indeseable del cuerpo terráqueo.

Aunque obvia, la metáfora no carece de elocuencia. Por una parte, refleja nuestra reciente entrada en razón de cuánto ha influido la especie humana en la devastación del planeta. Por otra, reformula antiquísimas preguntas en torno a la vitalidad de la esfera material que nos ha tocado habitar, preguntas que comprenden tanto al globo terráqueo como sus derivaciones laberínticas: ciudades, casas, quiméricas naves.

¿Emitió este planeta cinematográfico un grito cósmico de auxilio para ser liberado de su enfermedad humana? ¿Tiene el mundo un alma? Y si la tiene, ¿es un alma racional, elemental, vegetativa o simplemente metafórica? Cuando hablamos de nuestro planeta o del universo material como seres animados –o, en este caso, como *un* ser animado en cuyo seno pululamos– exploramos una ciénaga que todavía espanta el sueño a los pensadores más incisivos. Tratar del alma del mundo es entrar en un debate irresuelto en el que hoy participan los responsables de reencaminar los pasos de la ética ecológica y la llamada biofilosofía. Es dialogar con aquellos científicos e intelectuales que buscan con apremio un punto donde sea posible nuestra convivencia con el mundo material sin renunciar por ello a los mandatos de la convivencia con nuestra propia especie.

La noción del alma del mundo ha sido con frecuencia vinculada con el surgimiento de la consciencia y el pensamiento religioso. De hecho, es nutrido el censo de quienes opinan que se trata de una de las primeras variantes del animismo del hombre sedentario. El triunfo de la diosa madre sobre los demonios meteóricos tendría que ser paralelo al triunfo del hombre sobre las bestias y las estaciones. Cuando era nómada, la humanidad en lucha contra los elementos concibió necesariamente almas demoníacas o aviesas para su entorno. Más tarde, al descubrir las bondades de la agricultura, el hombre se habría reconciliado con el entorno material atribuyendo a la tierra un alma positiva, la cual contrastaba con los demoníacos espíritus de la tormenta, el incendio, las heladas o los seismos. Si bien el miedo no ha dejado de ser el motor de la religiosidad, en esta fase al menos se atisba una semilla religiosa más amable que medrosa. De manera inevitable, el espíritu amante de la tierra quedará vinculado con la noción de maternidad: la llamada Alma del Mundo se erige como la expresión ideal de la idea de Magna Máter, presente en la mayoría de las culturas y en todos los tiempos. Humanoide, divina o extrahumana, el alma del mundo sería en cualquier caso nuestro origen y nuestro destino, la cuna y la mortaja del héroe humano en lucha con los monstruos de su animalidad durante su descenso a los laberintos infernales de la consciencia.

En mitad de los conflictos generados en el seno de nuestra diversidad, pervive el hecho de que hemos nacido de mujer. Hablar de una tierra femenina o feminizada nos identifica como especie: todos la habitamos y todos al morir volveremos a sus entrañas. Imposible luchar contra esta fatal reintegración de lo Otro en la Una. Con los enterramientos en el rito funerario invertimos y continuamos el parto universal, nos sembramos en una parcela que solo puede ser compartida.

Hace por lo menos seis mil años, el anónimo creador de la figura conocida como Catal Hüyük esculpió los primeros capítulos de una épica poblada de deidades maternas. Una historia iconográfica por la que han desfilado Cibeles, Perséfone y Diana, abuelas de las brujas, hermanas de la Ishtar prelevítica, primas de la Coatlicue azteca y de la Pacha Mama incaica. De la promiscuidad sincrética de estas representaciones nacerían también las numerosas santas y vírgenes cristianas, reminiscencia impetuosa de un culto a la Magna Máter que sobrevive en medio mundo a milenios de invocaciones de las fuerzas femeninas que nos unifican.

En la antigua Roma, el culto a la Magna Máter o Bona Dea tuvo por fuerza que manifestarse en un mito feral: siendo niña, la futura diosa madre habría sido abandonada por sus padres en la jungla. Allí la rescataron panteras y leones, lo que le permitió crecer hermosa y fuerte. Fue ella quien inventó los tambores y los instrumentos de viento, así como la medicina herbolaria. Amiga de animales, mediadora entre el hombre y las fuerzas destructivas de la naturaleza, Magna Máter se manifiesta como el vientre caldero donde se funde todo lo animado merced a su enorme amor, su telúrica sabiduría y su impregnación de toda alma viviente a través de la música. De allí que su culto sea orgiástico y dionisiaco, y que sus sacerdotes solo sean aceptables cuando se les castra o cuando se trata de mujeres aptas para hacer de comadronas o alcahuetas: Proserpina estaba destinada a yacer con Hades por las mismas razones por las que Celestina tenía que perder a Calixto y Melibea.

En el siglo ii, un antiguo sacerdote del culto a Cibeles llamado Montano proclamaba que Cristo era la encarnación del príncipe Atis, amante de la diosa Madre. Si bien fue declarado herético en el siglo iv, el montanismo es confirmado hoy por los hombres. Antes que esfumarse, el culto a Magna Máter se expande con los monoteísmos que dan forma al pensamiento occidental. La basílica de San Pedro y la Kaaba en La Meca serán edificados sobre viejos templos consagrados a la deidad materna: la madre tierra nos interpela y protege con numerosas máscaras. Cuando erigimos altares mediáticos a una gran madre-puta que se hace llamar Madonna –ni más ni menos– reciclamos premisas que van desde los dogmas de la ortodoxia católica hasta las paquidérmicas bisabuelas que paren dictadores en la literatura latinoamericana, pasando naturalmente por el ya no tan moderno amor de los hombres por la Madre Patria y la Madre Revolución.

Siempre rolliza, siempre ávida de sangre y provista de abundantes pechos, Magna Máter trasciende los cultos chamánicos descafeinados

de la actualidad y la lectura meramente metafórica de la tierra como un organismo generoso que nos alimenta y asiste sin pedir nada a cambio. Vientre telúrico y material, el planeta entero es lo mismo nuestra piel que nuestro origen, una madre de la que venimos pero que no es nosotros: existe para animarnos o porque nosotros la animamos. Atribuir un alma al orbe es dar cabida a la consciencia de la relación entre lo único y lo diverso, es reconocer que la multiplicidad condiciona todo proceso de materialización, creación y reproducción. En Magna Máter resuenan lo mismo la nada mística de los hindúes como las fundaciones de la mística española: cada tradición termina por buscar la fundición en la madre del espíritu escindido en alma y cuerpo, una unión que es lo mismo sexual que matriarcal, etérea y telúrica: aprendizaje constante de una humanidad que no acaba de creer, gracias sean dadas, en la obcecada división moderna entre el espíritu y la materia.

Que el culto a la madre tierra ilustre una visión festiva de nuestra relación con la materia no significa que esta madre providente esté libre de caprichos. En su momento, Johannes Kepler divulgó la creencia hinduista de que la tierra se resentía de los pasos de los bueyes y las heridas del arado. Por analogía, el astrónomo imaginó mentes para los demás planetas y llegó al extremo de anunciar que las agallas a través de las cuales respira el espíritu terráqueo serían descubiertas algún día en el fondo del mar. Pensaba además que la incesante actividad del planeta era una reacción al movimiento celeste y que la amenazante proximidad de algunos cometas le hacía sudar vapor helado.

Como el niño que se independiza de su madre, la humanidad madura para descubrir que el espíritu maternal de la tierra puede ser veleidoso o impredecible, vulnerable o maligno. Intuimos que si Dios tuviera forma, esta sería necesariamente esférica, como la de los planetas o aun como la de la pecera potencialmente explosiva de mi infancia. Esta esfericidad se traduce sin remedio en la animación de nuestro planeta, de cualquier planeta: una animación que no necesariamente implica una redondez moral. El malvado planeta Solaris de Stanislav Lem y la ominosa Estrella de la Muerte en la saga cinematográfica de George Lucas proyectan la idea de un alma planetaria que puede hacernos más daño que provecho. Por razones análogas, no son pocas las obras y los sistemas de pensamiento que, cada vez con más frecuencia, exhiben al planeta como un ser envejecido, deteriorado y herido por nuestra presencia en él.

De un tiempo a esta fecha ha vuelto a divulgarse la idea de que nuestro planeta es un ser viviente autónomo que ha dejado de

protegernos para mejor protegerse de nosotros. A medida que se imbrican el activismo ecológico y la escatología postatómica, el fantasma herido de Gaia recorre la academia, la literatura de ficción y aun la ciencia de divulgación. Numerosas publicaciones, seminarios y conferencias nos remiten ahora, con virulencia digna del más encendido discurso milenarista, a las hipótesis que al respecto habría engendrado James Lovelock. En perfecta sintonía con el animismo médico de Stahl y las fantasías keplerianas, Lovelock afirmaba que nuestro planeta cuenta con mecanismos autónomos de regulación semejantes a los que permiten la subsistencia de los seres vivos en ambientes cambiantes y casi siempre hostiles. La esencia de esta teoría sería un sistema pomposamente llamado *retroalimentación negativa*, que no es otra cosa que la homeostasis: un espontáneo regularse y ajustarse de la biosfera para compensar las perturbaciones externas. Traicionado por su propia pulsión animista, Lovelock describe este proceso como una «inconsciente sabiduría del cuerpo»29.

Un lustro antes de divulgar su hipótesis, Lovelock fue invitado por la NASA para participar en el análisis sobre la posibilidad de hallar vida en Marte. A la vista del escaso progreso conseguido en torno a la vida en ese u otros planetas, es dable afirmar que la contribución del químico a la astrofísica no fue significativa. Lo fue, en cambio, su aprendizaje de las paradojas que lo llevarían a acuñar la teoría de Gaia. Diríase que la infructuosa participación de Lovelock en un proyecto para hallar vida extraterrestre fructificó en una renovación del viejo animismo planetario: su reto no estaba tanto en buscar habitantes en un planeta ajeno cuanto en ver el propio como un habitante de sí mismo. La pregunta básica en realidad había sido mal planteada desde una visión antropocéntrica: ¿Por qué no considerar mejor la posibilidad de que nuestro planeta contase con un alma propia? ¿Por qué no creer que la impele una fuerza vital acaso más poderosa, sabia y apta para la supervivencia que los hombres y las bestias que la pueblan?

Lovelock se cuidó muy bien de no indicar hasta qué punto la humanidad ha ido ganando los primeros lugares en la lista de perturbaciones externas que catalizan los movimientos homeostáticos de nuestro atribulado planeta. Esto ha sido labor de algunos de sus exegetas. Para hacer justicia a Lovelock, vale la pena aclarar aquí que una buena parte de sus seguidores más ortodoxos y sensatos han insistido en que la homeostasis planetaria no ocurre de manera consciente sino del mismo modo automático en que lo hace el cuerpo humano ante los estímulos del exterior.

Considerar la Tierra como un organismo vivo y consciente es en

realidad una deformación de las opiniones más bien metafóricas de Lovelock. Al insistir en que la homeostasis planetaria se realiza de manera automática –o, al menos, como sucede en los animales–, los divulgadores de Gaia procuraban evitar que se les vinculara con la línea del animismo que ve a ciertos seres materiales como espíritus pensantes. En cualquier caso, la fuerza de la pulsión animista en la edad ultramoderna los ha derrotado. En el renovado alejamiento del hombre moderno del universo material, la teoría de Gaia no podía no conducirnos a ver el planeta como una suerte de bestia herida. Los extremos del nuevo ecologismo, alimentados por la eterna propensión del hombre a entregarse al pensamiento mágico, estimulan entre los hombres un mayor entusiasmo hacia la idea de que el planeta ha sido y sigue siendo un organismo viviente, habitado y con frecuencia victimizado por esa nociva especie llamada hombre.

Tan sutil como preocupante, la fluctuación de la humanidad entre un animismo que personaliza a la Tierra y otro que la animaliza tiene graves consecuencias: si la Tierra es un animal viviente cuyo cuerpo se regula para sobrevivir en un entorno hostil, tendrá que contar también con los mecanismos para deshacerse de los organismos que la amenazan. En ese caso, la humanidad estaría en serio riesgo de ser eliminada. Según su existencia, amenaza con destruir, arrasar, invadir o agotar a la Tierra. Ballena arponeada, bisonte alanceado, el animal terráqueo vuelve a ser temible y díscolo. Por su parte, el hombre no tiene más remedio que asumirse verdugo de su entorno.

Idónea para el milenarismo que lo envenena todo en la Era del Terror, esta nueva ecología de víctimas y verdugos nos amenaza tenaz con el castigo de la extinción. No una extinción autoprovocada sino una que será consecuencia, nuevamente, de la venganza de la naturaleza contra la soberbia humana. De repente el cine y las librerías se han visto inundados por publicaciones que nos amenazan con el Fin de los Tiempos. El cataclismo del año 2012 marcará la rebelión del planeta contra sus molestos huéspedes. Lo que en los sesenta era un amor franciscano edulcorado es ahora una llamada escatológica a no juguetear con la bestia que habitamos, pues esta podría recular en cualquier momento, sacudirnos definitivamente de su lastimada epidermis.

Que yo sepa, nadie hasta ahora ha encontrado las agallas planetarias que Kepler imaginó en el fondo del mar. Sin embargo, esta ausencia de pruebas contundentes no ha impedido que mantengamos nuestra fe en la vitalidad del planeta. Las ideas de Lovelock y de los restantes promotores de la teoría de Gaia reciben nuevos ímpetus cuando ahora se les añade la reciente popularidad del cosmólogo

soviético Dmitriev, quien acentuó la animalización del planeta al describir la Tierra como un enorme organismo que no solo reacciona a los estímulos internos sino a las mutaciones del sol. Con esta idea, Dmitriev alza un puente entre las ideas de Kepler y antiguas intuiciones religiosas que consideraban al hombre y a las bestias como hijos del sol, siempre un punto más allá de criaturas efímeras surgidas de la azarosa conjunción de la materia con la física.

Por desgracia, las conclusiones a la que nos llevan estas grandes intuiciones de índole animista difícilmente son motivo de celebración. De acuerdo con el impacto que nuestra presencia va provocando en el planeta, la humanidad tiende a definirse como un problema para el organismo llamado Tierra. Cuando se mira al planeta como un cuerpo consciente, este termina por convertirse en una víctima de los hombres, una víctima que tiende a la agresividad defensiva, como si se tratara de un animal que lucha por su supervivencia, un ser siempre en estado de alerta, siempre hostil a una ecodevastación que no es monopolio de la modernidad.

Desde el ecocidio de las tribus primitivas hasta las guerras contemporáneas, nuestra especie ya no es solo viral: es cancerígena. La proliferación descontrolada de los hombres y su hostil relación con la materia estarían provocando una reacción defensiva del planeta. De acuerdo con esta teoría, epidemias recientes como el VIH y la bacteria carnívora del ébola, surgida en los hacinados basurales de Calcuta, serían consecuencia del mecanismo regulador de la Tierra. Nada, en cambio, puede aún la noble Gaia contra el armamento atómico: su única esperanza en este sentido es aguardar a que el virus humano se destruya a sí mismo antes de acabar con su habitáculo.

En un curioso cuento breve de Isaac Asimov, un ángel notifica a Dios que los habitantes de un pequeño planeta de la Vía Láctea merecen al fin ser inscritos en el Libro de los Seres Civilizados, pues han descifrado los secretos de la energía atómica. Cuando el Creador se apresta a inscribirnos en el glorioso volumen, vuelve el ángel con la noticia de que la humanidad está empleando la energía atómica para destruirse y destruir de paso su propio planeta. Consternado, Dios cierra el libro y sentencia: «Imbéciles».

3. El cuerpo místico y la comunión de los santos

En la medida en que somos organismos vivientes, también los hombres realizamos operaciones homeostáticas. Recurrimos para sobrevivir a mecanismos defensivos no menos complejos que los de las bestias o los de la madre tierra. Con frecuencia estos recursos tienen menos de físico que de psicológico. Tal sería el caso de lo que hoy entendemos como noosfera, noción que en otros tiempos y dominios puede vincularse con la Comunión de los Santos, con el cuerpo místico paulino e inclusive con el sencillo *être ensamble* de la sociología

posmoderna gala.

¿En qué medida la idea de un alma humana colectiva puede ser vista como un mecanismo de defensa? Basta para entenderlo aceptar que a nadie en su sano juicio le gusta ser concebido como un parásito. La forma más natural de aminorar la culpa que proviene de nuestras agresiones constantes a Alma Máter consiste en una negación que deviene en afirmación: negamos primero la posibilidad de que la Tierra sea un espíritu autónomo para afirmar enseguida que la humanidad es el espíritu que anima al planeta. Desde esta perspectiva, el hombre se reconcilia consigo mismo, con los dioses y con un universo material del que puede seguir creyéndose guardián, ya no así su infatigable exterminador.

La idea de que la humanidad en su conjunto podría constituir el alma del mundo siempre me ha parecido esperanzadora. Ante el pesimismo de una posmodernidad que exalta la incomunicación de los hombres, su cosificación, su divorcio ecocida del mundo y su soledad, creer que aún es posible una plena imbricación con el Otro alimenta la ilusión de que la Utopía es aún posible. En una época en que los hechos demuestran la inviabilidad de numerosas Arcadias y Paraísos, es al menos tranquilizador acariciar la posibilidad de un inmenso cuerpo místico constituido por individualidades concomitantes en un futuro que quisiéramos menos quimérico de lo que en realidad es.

No niego que esta idea se encuentra a medio camino entre la reivindicación humanista y el placebo utópico-romántico. Qué remedio. Ingenua como es, esta noción ha permitido que el pensamiento contemporáneo, tan ácido en el pasado siglo, emprenda este empeño en rescatar ideas remotas sobre el alma colectiva replanteándolas para que sean efectivas en nuestra navegación por la procelosa realidad hipermoderna.

El número de pensadores implicados hoy en esta batalla por recuperar nuestra fe en un alma colectiva es sumamente amplio aunque no siempre armónico. Mientras Michel Maffesoli defiende lo múltiple tribal como un camino hacia una suerte de unicidad mítica y laica, otros reactivan las raíces místicas del hinduismo. Mientras Peter Sloterdijk recupera el concepto teilhardiano de noosfera, los teólogos del cristianismo revisan las grandes intuiciones de la teología bizantina y la posible actualidad del cuerpo místico paulino. Raro es el sistema filosófico o religioso en que no esté presente el tema del alma suprema conformada por todas las almas. Fundadores de religiones y chamanes, poetas y filósofos, alquimistas y físicos cuánticos, activistas y publicistas parecen repetir a coro la urgencia de reconocer nuestra

pertenencia a un mismo espíritu. Un espíritu que puede o no ser el de Dios o el del universo material en que vivimos.

No carece de raíces esta proliferación de sistemas de pensamiento empeñados en hallar la cuadratura del círculo animado planetario. En plena era isabelina, el poeta metafísico John Donne acuñó una máxima que había de convertirse en fetiche del pacifismo en el siglo xx: «La muerte de cada hombre me disminuye porque soy parte de la humanidad». La premisa no se popularizó por arte de magia: en su novela *¿Por quién doblan las campanas?,* Hemingway la refraseaba en términos que conjugan la comunión espiritual y el rechazo a una insularidad del alma con visos vitalistas: «Todo hombre es parte de un continente, de tierra firme»30. Ambas sentencias han sido reproducidas, prevaricadas y citadas hasta el hartazgo en una espiral que habría quitado el sueño a los mayores fatalistas del posmodernismo. Entretanto, sin que nadie apenas lo note, millones de cristianos, en sus múltiples ramificaciones y ritos, mantienen viva una noción similar afirmando su creencia en la fusión de todas las almas en un cuerpo místico cuya cabeza es la divinidad encarnada.

Aun después de las reformas del Concilio Vaticano II se mantuvo en la misa vernácula la fórmula ritual del credo católico que alude a la Comunión de los Santos. Y si bien ahora se la omite por momentos, esta idea sigue siendo uno de los dogmas más antiguos, más prósperos y también, cómo negarlo, peor comprendidos entre la feligresía de esa religión, no digamos entre sus críticos.

En cierta entrada de su catecismo, la pedagogía católica dice a la letra: «Hasta que el Señor venga en su esplendor con todos sus ángeles y, destruida la muerte, tenga sometido todo, sus discípulos, unos peregrinan en la tierra; otros ya difuntos se purifican; mientras otros están glorificados, contemplando claramente a Dios mismo, uno y trino, tal cual es»31. Con esta síntesis involuntaria del descenso órfico, los herederos de Pedro exhiben cuánto debe Occidente a la intensa labor propagandística de Pablo de Tarso y a su idea de que los hombres constituimos un cuerpo místico cuya cabeza es la divinidad. Esta exitosa ordenanza canoniza la idea de que el cuerpo de Jesucristo es la Iglesia en cualquiera de sus derivaciones, todas ellas con raíces en el animismo precristiano. La *iglesia triunfante* tiene claras reminiscencias del culto romano a lares y penates, pues toma en cuenta el poder espiritual de aquellos que han muerto, se han salvado y se han integrado a la comunión plena con la divinidad. La llamada *iglesia purgante* responde al tardío invento del Purgatorio, sucedáneo del infierno órfico precristiano, según el cual el cuerpo místico de Dios tendría entre sus extremidades a un grupo de almas en proceso de

purificación. La *iglesia militante* somos el resto de la humanidad: aquellos miembros del cuerpo de Cristo que aún en vida serviríamos al Señor aquí en la tierra, alternando nuestro desamparo con la fe en que el amor del mensaje divino servirá a modo de argamasa para reunirnos.

No son menos entusiastas –aunque sí más selectivos– los protestantes que siguen el camino del alma concomitante. Mientras el credo católico reconoce la Comunión de los Santos, las iglesias protestantes insisten en la noción de un cuerpo místico paulino al que, sin embargo, solo tienen acceso los elegidos. Si bien descartan la idea de un Purgatorio que no sea este díscolo planeta que habitamos, los protestantes transforman la noción comunitaria en una especie de sociedad selecta de individuos que se incorporarían al ser divino dejando atrás a los réprobos, mala simiente cuya purga en la Gran Conflagración es un mal necesario para que el Cuerpo Místico sea en verdad puro.

Creo que no necesito recordar aquí cuántos desmanes ha engendrado la explosiva mezcla del cuerpo místico paulino con la escatología del Apocalipsis de Juan de Patmos. La obsesión por la pureza que caracteriza a este último libro de la Biblia cristiana hace del cuerpo místico paulino o la pretendida alma del mundo una suerte de club elitista cuyas membresías son tan difíciles de obtener como un pase al área diplomática en Ascot o un billete de primera fila en un concierto de Bob Dylan. El mundo sin embargo se resiste a semejante selectividad: en una era que exige el reconocimiento de la mezcla, la idea de un alma colectiva aferrada a la multiplicidad permite al individuo contemporáneo saberse parte de una comunidad de almas vivas y muertas, nobles o aviesas. Cuando ahora nos machacan con su impenitente *We are the world*, los medios de comunicación expresan un deseo que quisiéramos profecía autocumplida: cuando al fin nos reconozcamos parte de un gran cuerpo místico, entonces seremos en verdad el alma del objeto mundo. En este sentido la Tierra queda reducida a una materialidad corpórea radical, una esfera que estaría muerta de no ser porque en ella habita un ser espiritual masivo aunque parcialmente fragmentado, preso en numerosos cuerpos, un ser que de otro modo sería también materia muerta, como una extremidad alternativa del cuerpo del mundo. Más que un cuerpo místico, la humanidad sería para el espíritu cristiano un alma total donde cada una de sus manifestaciones contribuye a su modo para aportar «la chispa de la vida». Esta distinción contribuye de manera significativa, aunque no exclusiva, a la idea de que la igualdad es posible en el todo diverso, si no en este mundo, sí al menos en un espacio ultraterreno donde todos, deo volente, nos reincorporaremos

al cálido seno de la divinidad creadora.

4. De espumas, redes y noosferas

Pocas nociones como el alma planetaria han conciliado con tanta efectividad sistemas místicos y científicos. Escindidos en el nacimiento de la modernidad, razón y fe se reencuentran finalmente en la afanosa búsqueda del hombre por transformar en ley la metáfora de Alma Máter. Una tras otra, las teorías científicas recientes relacionadas con la vida *en* y *del* planeta se aproximan en tal grado a las intuiciones del pensamiento mágico o religioso, que terminan por parecer una misma cosa. Ejemplo de ello es la idea de noosfera, que presenta lo mismo raíces místicas que reverberaciones en los sistemas filosóficos y científicos que en las últimas fechas pretenden iluminar nuestra atribulada convivencia con el ecosistema, con los demás hombres y hasta con la red cibernética mundial.

El concepto de noosfera fue acuñado en los años veinte por Vladimir Vernadski. Sumergido hasta el cuello en las teorías del cosmismo ruso, Vernadski elaboraba con este término la noción de biosfera, creada por Eduard Suess en 1875, del cual deriva también nuestra idea de ecosistema32. Contra lo que pudiera parecer, la noosfera es una idea menos espacial que temporal. De tejas abajo, la noosfera sería la tercera fase de un supuesto desarrollo de la Tierra, la cual habría existido primero como una geosfera conformada por materia inánime, luego por la biosfera de la materia animada, y finalmente por una esfera conformada por la vida consciente.

Decía Vernadski que la noosfera surge en el momento en que el hombre comienza a transmutar los elementos de la naturaleza. Es entonces cuando se detona un proceso que a estas alturas parece haber llegado también a su culminación. Bien vista, diríase que la noosfera representa un ingenioso intento de armonizar dos conceptos en apariencia inconciliables: el evolucionismo y la espiritualidad mágico-metafísica que siempre ha pugnado por el reconocimiento de un alma colectiva como motor del universo material. La potencia aglutinante de esa noción no pasó inadvertida para Teilhard de Chardin, quien supo articular con éxito lo que en Vernadski se habría quedado como una excentricidad. Seducido por la idea de una supermente planetaria, Teilhard fue un paso más allá redirigiendo la noosfera hacia los cauces de la espiritualidad cristiana. Para el teólogo evolucionista, la emergencia de una noosfera, acaecida como un salto hacia la

consciencia universal o la psiquis colectiva, no es el último paso de la evolución sino la fase previa al surgimiento de la cristosfera, esto es: la incorporación de la noosfera en el cuerpo místico encabezado por Jesucristo. Para Teilhard, el Universo no *está en* sino que *es* en sí mismo una evolución. Por desgracia, el teólogo tuvo el mal tino de formular su esperanzadora teoría en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, cataclismo humanitario que opacó la esperanzadora idea de una armonía universal para instalarnos en el escepticismo.

La nueva ecología, los más frescos sistemas filosóficos y la revolución cibernética de las comunicaciones han vuelto a poner en el mapa la idea de noosfera. Espiritualistas o evolucionistas, los promotores del alma humana global vuelven por sus fueros acicateados por la crisis de la energía y la consciencia de que el dominio del átomo puede ser más destructivo que providente. Atribuir hoy al mundo un alma humana colectiva es menos esperanzador de lo que Teilhard o el propio Pablo de Tarso habrían deseado: al situarse en manos de los hombres congregados aunque incomunicados entre sí, la naturaleza puede ser aún más amenazante que cuando estaba en las cimas del Olimpo. Hoy sabemos que nuestra convivencia con el resto de los hombres no conlleva la asunción de una responsabilidad con ellos. El vértigo de la libertad aumenta cuando entramos en consciencia de que nuestras decisiones no son solo nuestras sino que afectan al espíritu del que formamos parte y, lo que es peor, al cuerpo material que nos sustenta. Inopinadamente escrupulosa, la nueva Comunión de los Santos se traduce entonces en una ecología virulenta, una democracia mayoritaria y un sálvese-quien-pueda que se empeña por escindirse de la colectividad que sin embargo atrae como un gigantesco agujero negro. Si la cercanía o el contacto con los hombres solo sirven para reflejar nuestra monstruosidad, parece natural que prefiramos el aislamiento a la convivencia.

Esta tendencia a la automarginación tiene también sus críticos. Los hay aún que defienden la idea de que la evolución de la noosfera puede incluir una toma de responsabilidades suficientemente sólida para que la humanidad reencauce la carrera del progreso hacia un más cuidadoso estar del hombre en el mundo. Frente a los riesgos que implica el desarrollo de la World Wide Web, no faltan las llamadas a remirar el propio cuerpo y la inteligencia sensomotora en el marco de una espiritualidad que exige nuevas reglas. Estas reglas serían equivalentes a las que en la mitología arcaica y el animismo rigieron los primeros vínculos entre la humanidad y las cosas.

En otras líneas he sugerido que el animismo debe más al conflicto del hombre con su entorno que a la posibilidad de que un día

armonicemos con la naturaleza. Que esto sea cierto no significa que las cosas pudieran ser distintas en un futuro. Tal vez no haya llegado aún el momento de la renuncia radical. ¿Tan lejos nos hallamos de la etapa que Habermas describió fatalmente como mágico-animista, de ese estadio de dispersión donde el hombre no consigue ser uno con la naturaleza? ¿En verdad hemos dejado atrás esa fase paleolítica donde los mitos ocupaban el lugar de las reglas? Los mayores críticos de Habermas han querido demostrar cuán lejos estamos todavía de conformar una auténtica noosfera. Los más optimistas piensan que aún estamos a tiempo para comenzar a construirla. Pero, ¿es así? ¿En verdad están dadas las condiciones para renunciar al fisicismo pragmatista que nos heredó la Revolución industrial? ¿Es la virtualidad cibernética la vía para distanciarnos del animismo, o se trata solo de un reemplazo del animismo del objeto con el animismo de la imagen?

En su crítica a Habermas, Sloterdijk ha atesorado con singular fortuna la metáfora de la espuma para describir la paradoja de una sociedad contemporánea próxima pero desconectada33. Rebosante agregado de celdillas frágiles, desiguales, aisladas, la espuma humana conserva una «estabilidad por liquidez». De esta suerte, la sociedad ultramoderna en la aldea global puede ser vista todavía como un archipiélago de soledades donde la expansión de la red cibernética erige un paraíso de comunicación convertido en un infierno de insularidad. Transformados en espuma, los hombres pueden verse sin reconocerse y sin producir mensajes de veras comunicables.

Consecuencia natural de esta situación es la renovación del animismo preoperacional y la ruptura de las burbujas que forman la espuma social, esto es: la renuncia a construir el alma colectiva a cambio de una absoluta dispersión que arrasa no solo con los individuos sino con la idea misma de que el mundo pudiera tener un alma armónica. La persistente indisociación entre biosfera y noosfera exhibe hoy anomalías culturales que algunos atribuirían a sociedades primitivas. Las nuevas medicinas homeopáticas o las religiones alternativas demuestran un nuevo rechazo a la mente y, por ende, a la posibilidad de una auténtica alma del mundo. El pensamiento religioso, anejo a la condición humana, se deslinda de la razón y vuelve a la fantasía de índole tribal. El culto contemporáneo al cuerpo como objeto de mutilación o transformación artificial cosmética, la fragmentación de la persona en los múltiples posibles yoes que ofrece el incorpóreo anonimato cibernético, la renuncia del ciudadano común a los fundamentos humanísticos de la democracia, la proliferación arbitraria de nuevas espiritualidades sin referentes sólidos, todo ello constituye el retrato de una especie desconcertada e

inepta para conciliar cuerpo y espíritu.

Si algo puede decirse de los tiempos que corren es que estos, pese a nuestras propias negaciones, están todavía marcados por un prurito retro-romántico que parece más cercano a la magia que al reconocimiento de un alma humana colectiva: quienes una vez cantamos *Come on baby, light my fire*, esconden ahora sus mecheros y gritan con rostro mustio *We didn't start the fire*. Imposible creerles: está claro que seguimos indisociados de los objetos físicos, y por eso aún necesitamos que estén vivos.

VI. Ciudades voraces y mansiones embrujadas

1. Laberintos: vuelta a la casilla uno

Se ha escrito con frecuencia que si Dios tuviera forma sería esférico. Con semejante imaginación no es difícil entender que los planetas ostenten nombres divinos o que el pensamiento contemporáneo invoque la esfera como piedra toral de su ilustración de los vínculos del hombre con su entorno y con los restantes hombres. La esfericidad divina alude más que nada a la perfección ontológica. La esfera es el modelo platónico de cualquier forma, la máxima aspiración de quienes aún juzgan concebible la armonía de un ser con tanta forma como espíritu.

Semejante endiosamiento de la esfericidad explica también que el planeta que habitamos –esfera irregular que sin embargo quisiéramos perfecta– tenga para nosotros el rango de cuerpo divino y habitáculo esencial: litosfera, biosfera o noosfera, la inmensa pecera que animamos es el arquetipo platónico de la casa, el modelo ideal de un laberinto creado por un espíritu omnisciente y omnipotente. Así visto, nuestro planeta puede ser cualquier cosa menos avieso: Gaia es noble porque así debe ser. Es el hombre quien la habita como un náufrago, somos nosotros quienes la ofendemos como adolescentes rebeldes que se creen presos en el interior de una inmensa casa animada y perfecta de la que intentamos vanamente escapar hacia otros mundos acaso más dóciles a nuestra fruición por someterlos.

Otra cosa es que el laberinto haya sido concebido por el hombre o por criaturas imperfectas. Ciudades, casas y aun planetas imaginarios figurados por entes imperfectos mantienen la potencial remisión de la materia: la noble Gaia tiene su némesis en la Estrella de la Muerte, planeta simiesco por excelencia, corazón del proteico demonio intergaláctico que pretende fundar en esa esfera imperfecta el Imperio del Lado Oscuro de la Fuerza. En cuanto producto de la indocilidad humana, este laberinto planetario contiene al ogresco Emperador, monstruo devorador por excelencia. O acaso la estrella sea el monstruo mismo bajo sus muchas formas: el estado despótico, el instinto, la irrefrenable fuerza destructiva que conduce a la guerra, en fin, el miedo que motiva al hombre que cumple sistemáticamente con el imperativo de desconocerse a sí mismo.

A mediados del siglo xx, Stanislav Lem revertió con una pesadilla los presupuestos de Gaia y los más optimistas vaticinios de la noosfera. En su novela *Solaris*, un grupo de viajeros espaciales llega a un planeta al parecer deshabitado donde sin embargo ocurren cosas inexplicables. Uno tras otro, los cosmonautas se enfrentan a los monstruos que más les atormentan: sus miedos cobran forma y acaban por aniquilarlos. En su búsqueda de fieros alienígenas, los cosmonautas descubren que el planeta mismo es un ser vivo capaz de reconocer los temores íntimos de quienes lo invaden y encarnarlos para defenderse. Tras metamorfosear a la amorosa Gaia en un planetoide hostil, el escritor polaco exhibe sus dudas sobre la noosfera: al final de la obra se plantea la posibilidad de que el hostil *Solaris* sea la suma de todos los miedos de la humanidad.

La imaginación de Lem es anticipatoria al mismo tiempo que arqueológica. Sus cosmonautas y su planeta bestial ilustran el resurgimiento del divorcio entre el hombre y sus laberintos. Desde tiempos inmemoriales, el hombre ha extendido su pulsión animista no solo al planeta sino a cualquier espacio susceptible de contenerlo. Hemos animado tanto la cueva del clan como el edificio inteligente, la selva exuberante o el bosque oscuro, el desierto abrasador y el insondable mar, la mansión embrujada y hasta el automóvil. Cada habitáculo, cada espacio capaz de envolvernos o de ser penetrado por nuestro cuerpo íntegro ha sido siempre monstruo y laberinto. Desde el instante mismo en que la humanidad se concibió como estirpe condenada a errar en el infierno mundo de la materia, el hombre empezó a mirarse como cautivo de un edificio animado y como alimento del monstruoso Leviatán. Este monstruo fue primero natural y luego producto cainita de nuestra capacidad de transformar lo natural para amurallarnos, protegernos, encerrarnos en vana defensa contra la ira meteórica de Dios.

En todo caso, el laberinto ha seguido siendo el monstruo: refugiados en el hogar, conservamos la certeza de haber sido devorados por un cetáceo gigantesco. Toda boca, toda cabeza, la ballena-casa recibe lo mismo a Jonás que a Pinocho, a Simbad que a Gilgamesh. Negros castillos devoran al soberbio caballero andante, asteroides serpentinos engullen y degluten naves espaciales, casas embrujadas cautivan o expulsan a sus inquilinos. Razones análogas inspiran a los creadores del film *The resurrection of the little match girl*: en plena noche, el apocado protagonista recibe un encendedor que lleva inscrita la palabra secreta con la cual podrá entrar en un turbulento videojuego, un auténtico laberinto donde la sensual vendedora de mecheros será suya una vez que haya vencido a sus respectivos guardianes. Así, la vagina dentada de nuestros habitáculos

nos invita a penetrar en la entraña misma de la consciencia para algún día renacer como profetas, héroes dignos del amor de la doncella, niños de madera que solo en el seno del monstruo vencerán a la muerte material para llegar a ser niños de verdad.

Como el planeta de Lem, estos habitáculos son lo mismo el animal infierno que el infierno que contiene lo que hay de animal en cada hombre. La materia que habitamos ya no es solo el laberinto: es también el Minotauro. De indisputables connotaciones femeninas, la simbólica de la casa, la cueva, la selva o el laberinto mismo nos remiten a la idea de que adentrarnos en cualquier sitio es ponernos a disposición de esa voluntad superior que, o bien nos ha tragado para destruirnos, o bien ella misma nos ha engendrado y está obligada a protegernos antes de arrojarnos de vuelta al mundo.

2. *Domus mactabilis*

Quieren ciertas tradiciones que Dédalo, creador del laberinto, reemplace a Prometeo como artífice de los primeros autómatas del imaginario occidental. Esta síntesis mitológica vincula el edificio de creación humana con la voluntad de arrancar a los dioses el don de la vida para vaciarla en objetos inanimados que inevitablemente nos devorarán. El mítico arquitecto habría fraguado la prisión del Minotauro para descubrir que esta era en realidad una prisión para sí mismo.

Es sabido que en la naturaleza cada cosa engendra su semejante: al fundar la primera ciudad, Caín alza una versión hechizada del Paraíso, un laberinto infernal habitado por seres simiescos creados por Lucifer en imitación de Dios. Monstruosos sin remedio, autómatas y edificios solo contienen indóciles la parte negativa de la vida usurpada a los dioses. De la misma manera en que el autómata nos amenaza con su rebelión, el edificio animizado nos amenaza con aprisionarnos. La casa nos sirve tanto como debiera aterrarnos: es a la vez nido protector y lugar de cautiverio, monstruo devorador y aliada del héroe contra los monstruos de la naturaleza. Para los clásicos, Hades era lo mismo el ultramundo que la deidad que lo gobernaba. El castillo negro de la tradición medieval no será solo la habitación de Plutón, sino Plutón mismo. Autoconscientes y semovientes, estas moradas siempre parecen dispuestas a estrangular a quien se adentre en ellas buscando al Señor del Mal, un espíritu inmaterial que en realidad está en todas partes. Invisible y perturbador, el Señor de las Tinieblas

impregna cada muro y cada pasadizo, nos vuelca en puertas que no conducirán a ninguna parte mientras la muerte no nos libere al fin del cuerpo: prisión última y primera del héroe humano.

En cuanto actor luciferino, el constructor de casas y ciudades –multiplicaciones monstruosas de la casa– sabe que hay algo de imperfecto en su habitáculo. La casa es hogar en cuanto espacio donde el hombre se congrega junto al fuego. Pero meter el fuego en la casa es también reconocer que la naturaleza sigue siendo ama del laberinto: en la casa pretendemos refugiarnos de la exterioridad climática sin notar que es imposible escapar de los demonios instintivos que nos acompañan hasta el seno mismo de la casa. A un tiempo corazón pulsante de la colectividad y monstruoso minotauro, el fuego nos recuerda la indocilidad de lo natural. De ahí que el laberinto urbano o casero contenga también la semilla de su necesaria destrucción: la mansión de los Usher en el cuento de Poe tiene que ser arrasada como Londres, Roma o San Francisco perecieron bajo la devastación de la energía fogosa sin que el hombre pudiese nada más que resignarse a construir sobre las cenizas nuevas ciudades, nuevas casas que nunca dejarán de ser vulnerables, como él, a la indomeñable energía del fuego.

Así como el cuerpo ha de desintegrarse para permitir nuestra liberación, el infierno mundo ha de ser destruido para que el héroe alcance su libertad; Babel debe caer, la casa embrujada debe incendiarse y la gran serpiente debe ser abierta desde dentro para dejar salir al héroe. No basta trillar el infierno: también hay que suprimirlo como se aniquila a la fiera de los instintos que nos tiene atados a la materia. Cautivos de nuestra necesidad, construimos la casa, el castillo o el laberinto como el cascarón que ojalá no necesitáramos y que algún día tendremos que romper para renacer.

Desde la sistematización de los sueños de Artemidoro de Daldis hasta la antropología reciente, la simbólica de la casa ha sido corporeísta. Identificar la casa con el cuerpo es el caballo de batalla de numerosas escuelas empeñadas en desentrañar la proyección de nuestra idea del cuerpo en los espacios que habitamos. Esta proyección es tan notoria que trasciende los ámbitos de la simbólica y linda con la verdad científica. Los analistas jungeanos han ilustrado la manera en que la casa soñada refleja nuestros estados psíquicos y cómo el inconsciente relaciona las partes del cuerpo con las partes de la casa que soñamos. Así, la fachada corresponde a la cara o a las máscaras de la personalidad, los pisos al simbolismo de la verticalidad y del espacio, el techo a la cabeza y el pensamiento, el sótano a los instintos. De nuevo, el objeto sublima nuestras inquietudes íntimas,

nuestro deseo insatisfecho de comprender nuestra esclavitud a la materia y nuestro bregar con la domesticación de la cosa, sin saber a ciencia cierta si somos nosotros quienes nos servimos de ella o si es ella quien se sirve de nosotros.

Si es verdad que casas y ciudades reflejan el conflicto interno del hombre entre su cuerpo y sus ideas, no debe entonces admirarnos que exista una fuerte tradición de casas, edificios, castillos y planetas embrujados. Los espíritus aviesos pululan en el sótano o en el ático de la casa, ríen como hicieron antes los duendes en los rincones invisibles, en los cuadros de los antepasados que nos siguen con la mirada, y claro, en los espejos. El médium se instala en el corazón de la casa embrujada para invocar a los espíritus que rehúsan abandonarla y que no parecen dispuestos a compartirla con los mortales: los *poltergeist* mueven objetos, cierran puertas, encienden aparatos electrodomésticos, suprimen la vida interior del edificio como si se tratara de demostrar que solo desde la inmaterialidad es posible dominar las cosas, trascender el cautiverio y hacer de la casa un auténtico habitáculo del espíritu liberado de su cuerpo.

La vigencia de casas embrujadas en el imaginario urbano y su ubicuidad en los medios de expresión son muestra preclara de la honda raíz humana de la animización del laberinto. Mientras el nuevo espiritismo añade la virtualidad cibernética a sus proverbiales malabares magnéticos y eléctricos, el cine y la literatura contemporáneos alzan una auténtica metrópolis de edificios superpoblados de espíritus. Ahora se prefiere menos la casa habitada por fantasmas que poseída por ellos. Como las casas soñadas por Francisco de Quevedo, capaces de mudarse de sus dueños, el edificio contemporáneo es en realidad un alma viviente que nos somete a examen y se complace en devorar a sus visitantes mortales. Los niega, los rechaza, los mata hasta que el fuego –siempre el divino fuego del hogar– se ocupe de destruirla evitando que ella misma destruya a la especie humana.

Aun hoy es difícil dar con un barrio cuya tribu no adopte una casa abandonada donde otrora habrían ocurrido crímenes indecibles. El adolescente moderno es todavía retado a entrar en esos edificios como parte de su eterno rito de paso. La casona al final de la calle, el galerón fabril y el edificio gimiente son todavía laberintos del Teseo urbanita convocado a enfrentar sus instintos y vencer al Minotauro de sus propios horrores instintivos. En el filme *Monster house*, la oscura casa al final de la calle está poseída por un alma en pena. Así lo aclara el sabio cibernético que guía a los niños del barrio: «Hay estructuras hechas por el hombre que son poseídas por un alma humana, de modo

que el espíritu se funde con la madera y el ladrillo para crear una especie de monstruo». Para constatar esta teoría, los pequeños ingresarán en las entrañas de la casa descubriendo en ellas los incontables tesoros de infancia que el edificio les ha arrebatado con el correr de los años. Naturalmente, también descubrirán allí el horror de la maduración y el placer del primer beso.

Menos festivo aunque no igualmente obvio, el macabro hotel de la novela *The shining* no solo cobija una auténtica nación de fantasmas: él mismo es también un *domus mactabilis*, la bestia incomunicada en mitad de un laberinto de nieve cuyos vínculos con la civilización se han perdido parcialmente. Como no podía ser de otra forma, en el corazón de este infierno se encuentra a su vez un laberinto vegetal. En este monstruo-dentro-del-monstruo el héroe-niño derrotará a su padre-ogro, quien ha enloquecido gradualmente en su incorporación al espíritu colectivo que da vida al hotel. En la última secuencia de la versión cinematográfica de la obra, un lívido Jack Nicholson es incorporado a la foto de la familia de entelequias que dan vida y espanto a un edificio que es todo menos hospitalario. Enajenado del mundo, de la cordura y de cualquier vínculo con su familia viviente, el animal instintivo se disuelve en una comunión laberíntica que permite que el edificio mismo sea ahora un espíritu total, un perturbador Leviatán que atacará a sus visitantes hasta el fin de los tiempos.

3. Urbicidio: morir en Babel o morir con Babel

En la inmediata secuela del 11 de septiembre, los términos empleados para expresar lo inexpresable tuvieron su correspondiente carga animista. Se habló de *urbicidio*, de un golpe fatal al *corazón* de Occidente. La megalópolis por excelencia se sacudió como un animal herido, y con ella se estremeció íntegra una civilización cainita que había ubicado en la urbe moderna y en el rascacielos su triunfo sobre el mundo natural. Paradigma de la ciudad del siglo xx, Nueva York tenía a su vez un centro vital en las Torres Gemelas, que desde su edificación fueron más simbólicas que útiles.

Las ciudades son criatura asfáltica, hiperbólica y fragmentaria del Frankenstein moderno en su lucha contra los meteoros y en su resignación a no volver jamás al Paraíso. Desde esta perspectiva, las Torres son lo mismo el corazón y el falo de una especie que insiste en desatender las lecciones de Babel. Convencida de su triunfo sobre la muerte y empeñada en erigirse también sobre sus pares, las sociedades

modernas habrían edificado rascacielos en una competencia de visos adolescentes: con sus rascacielos, las naciones del mundo llevan décadas compitiendo entre sí mismas y contra Dios para ver «quién la tiene más grande».

Babélicos sin remedio, hasta el 11 de septiembre los rascacielos habrían arañado la gloria que antes motivó la construcción de las catedrales. Movidas estas por la devoción y aquellos por la soberbia, catedrales y rascacielos dialogan a voz en cuello con la divinidad: unas buscan enaltecer a la especie humana para comunicarse con el espíritu mientras otros lo hacen para vencerlo. En ambos casos, la construcción vuelve a ser corporeísta y, por ende, animable.

Lo que en el rascacielos es falo enhiesto y hostil, en catedrales y pirámides es punta de la cabeza humana hacia su reintegración con lo celestial. Los monstruos catedralicios se ubican por debajo de bóvedas y ojivas en reconocimiento de la sujeción de lo telúrico a lo divino. En los rascacielos no hay monstruos, o si los hay, estos tienden a ser suprimidos: acaso conscientes del enfrentamiento del edificio con la naturaleza, los creadores del King Kong cinematográfico conducen al monstruo natural por excelencia –hiperbólico, antropoide, amoral como el demonio de Mary Shelley– hasta esa cima artificial del mundo que es el Empire State, o en su defecto, las Torres Gemelas. Creemos por un momento que las fuerzas naturales han llegado hasta allí para derrotar nuestra soberbia cainita y proclamar el triunfo de la indomeñable fuerza de los instintos y los meteoros. Pero esta elegía del monstruo es ilusoria: el simio enorme será vencido por los aviones de la Fuerza Aérea, la naturaleza que quiso vencer al hombre civilizado será supuestamente aniquilada por el progreso. Años más tarde, sin embargo, los mismos aviones se ocuparán de derrotar ya no al monstruo telúrico ni al simio gigantesco, sino a la torre misma como suma de nuestro vano afán de ser como los dioses. ¿Para qué esperar el rayo fulminante cuando el caótico monstruo de la incomunicación entre los hombres puede dejar inconclusa a la soberbia Torre de Babel? ¿Quién necesita a King Kong cuando el verdadero monstruo, sin duda más eficaz cuando se trata de destruir lo creado a despecho de Dios, se haya enquistado en el interior del hombre mismo en su amasiato con la transparencia del mal?

Como todo laberinto, la ciudad contemporánea es en el fondo un androide, a veces inclusive un autómata. Con sus venas subterráneas y sus enhiestos rascacielos, con sus glóbulos policíacos y sus epidemias delincuenciales, la ciudad en su conjunto exige ser más carnal que los hombres que la habitan. Por primera vez en la historia hay más hombres viviendo en las ciudades que en el campo: la naturaleza ha

quedado como una reminiscencia, pero el urbanita lleva consigo la semilla del miedo a lo invisible, su enemistad con los meteoros y el pensamiento mágico con el que aspira a articular la materia contra la que combate. En la alcantarilla citadina o en el piso más alto del edificio inteligente, en la red del metro o en las chabolas, habitan los fantasmas, los lagartos albinos, los zombis, una corte milagrera de mendigos que representan un orden alternativo y subversivo: allí reside nuestra contraoferta mefistofélica a cualquier estructura superficial. Por los callejones y por los túneles penan los destripadores y los pícaros carteristas, los espíritus sediciosos que disputan un espacio existencial urbano que les escamotea la oficialidad social. La Gran Manzana abriga sin protestar apenas a su legión de gusanos, la entelequia metropolitana reemplaza al Ghost in the Machine.

Animal o artefacto poseído, la máquina metropolitana no acaba de convencernos de que existe para servirnos, no digamos para defendernos de la naturaleza, irascible mayordomo de Dios. Después de todo, la ciudad es también nuestro contenedor, nuestra pecera bomba, nuestro planeta viviente de perfecta relojería. En una campaña publicitaria de Swatch, un grupo de atletas salta ágilmente sobre lo que parecen ser azoteas de rascacielos: en realidad, se trata de seres minúsculos que habitan un reloj perfecto. En su propia lectura del universo animado, Coca-Cola muestra una máquina expendedora de bebidas gaseosas en cuyo interior pulula un auténtico universo poblado por seres deformes aunque entrañables, seres empeñados en la fabricación carnavalesca de una mínima gota de refresco, elixir de la vida, recordatorio de esa otra posmoderna caja de Pandora que, bajo la forma de una botella vacía de Coca-Cola, llevó a decir a los bosquimanos del Kalahari que los dioses definitivamente deben estar locos.

Abrumados por la sensación de estar dentro de la bestia, optamos entre rendirle culto o fabricarnos ciudades virtuales que nos permitan creer que somos dioses y que aún tenemos control sobre la bestia urbana. Los llamados *avatares* del programa cibernético Second Life y los niños batracio del Club Penguin dialogan entre sí y con la metrópolis virtual que creen estar conformando, sin darse cuenta del vértigo con que el mapa se va convirtiendo en territorio. También estas ciudades acaban por trascender la pantalla del ordenador para envolvernos en el cálido abrazo con que Hércules asfixió a Anteo. Campañas publicitarias y ciudades virtuales asumen la fatalidad del moderno animismo urbano: el ser ahora sirve al superobjeto citadino. Sometido o engullido por la materia que lo acoge, el urbanita sigue temiendo la patada del monstruo que ha creado para defenderse de su propia monstruosidad.

Vencida por el hombre en su versión más animal, la ciudad contemporánea pierde la máscara de su bonhomía progresista y nos muestra la del horror. Mientras las Torres se desploman dando fin a la soberbia del sueño urbano, el cuerpo místico del planeta Tierra se desgaja: el campo que otrora dio permanencia y seguridad al hombre es abandonado, en el polo se extiende el tumor cancerígeno de un agujero de ozono que le devora la epidermis. En su dermis, entretanto, las ciudades también se extienden en la metástasis de la pesadilla urbana. Transformada en un organismo plenamente disfuncional, la civilización organizada en la urbe se mueve descoordinadamente, se desplaza sin cabeza ni centro añorando un paraíso natural que nunca le perteneció, emula la macabra danza de la gallina decapitada. Sus propios miembros la hacen tropezar recordándole que también el cadáver de King Kong debe ser destruido, pues yace en la acera amenazando con apestarnos, alimentando una hueste de gusanos que, en su plenitud viviente, continuarán la labor vengativa de la naturaleza.

Transformado ahora en epidemia –doblemente temible por ser invisible amén de plural– el monstruo natural elimina en veintiocho días a la especie humana, vacía en un tris la ciudad de Nueva York o la puebla de usurpadores de cuerpos, barre una metrópolis latinoamericana con una pandemia de ceguera. En el reino de los enfermos y los ciegos urbanitas, el zombi es rey. El muerto viviente, el alienígena y el mutante toman posesión de autos, edificios, aeropuertos, complejos militares y edificios de gobierno. Metamorfoseados en cosas, deformes e ineptos tanto para la razón como para la sensación, los nuevos dueños de la ciudad transitan sin mirarse por las calles: en este futuro inminente o imaginario, los más optimistas vaticinios de los teóricos de la noosfera se pliegan al pesimismo de quienes señalan que el alma colectiva, si existe, es un alma conformada por organismos aislados, incompatibles, dispuestos a reventarse unos a otros en su imparable carrera hacia la hecatombe comunicacional o ecológica.

Convertida por primera vez en el habitáculo humano por excelencia, la ciudad pasa a ser la medida del mundo natural. El lunar urbano es ahora el territorio, y el campo es el tumor. Los rituales de la vida y la muerte, otrora vinculados con la agricultura, tienen que ser replanteados en términos urbanitas: la metáfora de la existencia humana ya no es la de la semilla que germina en la tierra, fructifica y vuelve finalmente a la tierra para alimentarla y prometerse un renacimiento. Ahora el cuerpo de la sociedad urbanizada se incinera y es puesto en una urna que emula el edificio departamental, el multifamiliar de los muertos.

Inclusive el mundo natural comienza a ser medido en términos de su posible artificialidad: la isla elegida para la robinsonada del siglo xxi no es ya la isla de Robinson Crusoe, sino la isla posiblemente artificial de la serie televisiva *Lost (Perdidos)*. Mientras los terroristas derribaban la Babel neoyorkina, otro avión se estrellaba en una isla menos desierta y menos natural de lo que creemos en un principio. Encadenados a sus reminiscencias de seres plenamente urbanos, los sobrevivientes se enfrentan unos a otros a medida que conviven con una serie de bestias mutadas y meteoros dislocados que al parecer son manipulados por otros urbanitas menos parecidos al Señor de las Moscas que al diabólico Doctor Moreau. Este Prometeo colectivo que se exhibe bajo la etiqueta de un oscuro proyecto científico, no solo experimenta con la isla: también pretende transformar su exuberante selva en un suburbio californiano. Allí habitan los Otros, hostil tribu que a la postre nos demostrará lo que ya veníamos temiendo: como el planeta Solaris y el suntuoso hotel de Stephen King, la isla está viva en la medida en que puede estarlo un autómata. Este pedazo de tierra con entrañas mecánicas tiene un alma mimética, es producto de una pesadilla ultramoderna concebida por las almas de todos aquellos que han pasado por ella y están cautivos en ella. No terminan allí las revelaciones: pronto sabremos que este paradigma de la artificialidad urbana con máscara de sueño natural no solo está vivo sino que es asimismo el infierno. Si de rizar el rizo de trata, tanto el planeta Solaris como la isla de *Lost* son una versión sartreana, urbana y pesimista tanto de la noosfera como de la noble Gaia: ese infierno, esa isla y ese planeta, son los otros.

VII. La cosa debe morir

1. El miedo del viajero frente a los encendedores

En diciembre de 2001, Abdul Raheem intentó destruir una aeronave comercial prendiendo fuego a una carga de explosivo plástico contenida en sus zapatos. El hombre fue sometido por los pasajeros y pasó a la historia con el sobrenombre del *shoe bomber*. Su fracaso, con todo, tuvo curiosas secuelas, entre ellas, la suspensión del derecho a volar de los encendedores. Había que ver a aquellos viajeros irredentos acumularse en los controles aeroportuarios aguardando un destino que ni sus quejumbrosos dueños pudimos nunca conocer a ciencia cierta. Como las navajas suizas, los cúteres y las botas de escalar, los artilugios portátiles de combustión se habían convertido en potenciales armas de destrucción masiva. Los objetos de la domesticidad habían pasado a formar parte activa en la democratización del terror, que pone al alcance de cualquiera una capacidad destructiva que hasta entonces había sido privilegio de unos cuantos. La brillantez sociópata de los terroristas había logrado domesticar la ira.

Desde el 11 de septiembre no hay objeto, por inocuo que parezca, en el que no debamos ver la posibilidad de una destrucción de proporciones planetarias. Ahora más que nunca todos somos Victor Frankenstein y cada cosa puede ser su sediciosa criatura. La llamada Era del Terror no revela nada nuevo: solo nos recuerda hasta qué punto el miedo nos obliga a recelar de las intenciones del secreto espíritu de las cosas. En la línea que comienza con el dominio del fuego y pasa por Hiroshima, el Martes Negro nos indica que no precisamos ya de saberes alquímicos o científicos para liberar la energía destructiva de la materia. Ni siquiera estamos obligados a usurpar el nombre secreto de Dios para animar al golem ultramoderno: basta un poco de imaginación luciferina para desencadenar al iracundo fantasma de las cosas.

La suspicacia contra encendedores, zapatos y navajas no ha sido el único efecto del terrorismo sobre nuestra percepción de los objetos cotidianos. El engorroso exilio de los encendedores o la imposibilidad de adquirir una navaja suiza ilustran tanto el miedo a los objetos como la precariedad de nuestros recursos para combatirlos. Desde un principio quedó claro que el Martes Negro tendría un efecto

devastador en la política y la economía mundiales. Estábamos en cambio poco preparados para aceptar una más lenta aunque igual de intensa transformación de nuestro vínculo con las cosas. Entre el aumento de las horas dedicadas a la transportación y el estúpido debate sobre la renominación de las patatas fritas, los objetos perdieron su máscara de bonhomía para mostrarnos el mismo rostro subversivo que antes solo reconocíamos a los autómatas. No fue solo el vecino quien de pronto se hizo sospechoso, un posible asesino mientras no probase lo contrario: también la mochila olvidada en el vagón, la papelera en la estación del metro, el frasco de perfume, el automóvil y hasta el muñeco de felpa acabaron por entrar en la nómina de los *enemies within*. La cosa común adquirió una vitalidad explosiva convirtiendo a los individuos que las portaban en objetos a su servicio: bombas humanas, pilotos de máquinas suicidas, lisiados vindicativos de la mutilación que les habría dejado una mina antipersonal sembrada en el patio de juegos, en el camino al mercado o en el campo labrantío.

¿Cómo defendernos de lo que apenas conocemos? ¿Cómo luchar contra aquellos seres que han compartido desde siempre nuestra cotidianeidad y que en teoría fueron creados para hacerla más llevadera? Estas preguntas habrían estado presentes de manera subrepticia y desde siempre en el imaginario animista de la humanidad. Ahora sin embargo el vértigo de los acontecimientos ha hecho preciso formularlas más abiertamente, quizá responderlas fuera de los límites de la ciencia ficción, el pensamiento mágico o las páginas de la novela metafísica. Al propagarse hasta los objetos más ordinarios, el miedo al fantasma de las cosas nos encara con una inquietud que necesariamente deriva de la pulsión animista: si la cosa está viva y nos amenaza, debe haber forma de matarla.

En otra parte he indicado que crear dioses, demonios y duendes fue en su momento una de nuestras formas veladas de arrancarle la vida a los objetos, un recurso elemental para asesinar tanto a las cosas como a los meteoros, atribuyendo su vitalidad a seres ajenos a ellas, más cercanos a nosotros. Tal recurso pertenece no obstante al mundo de la imaginación, por lo cual es hoy tan ilusorio como inefectivo. En una era como la nuestra, donde la pulsión animista permanece a expensas de la imaginación metafórica, son otros los planes a los que solemos acudir para matar a la cosa o para al menos creer que lo hacemos. Parte de ese plan es nuestro culto reciente a la fluidez, la desechabilidad y la basura.

2. Romanza del objeto y su fluidez

Con la Revolución industrial aprendimos que no es posible extirpar la potencia subversiva del objeto sin afectar de paso su utilidad o su durabilidad. El cáncer de la rebelión material ocupa los órganos esenciales del objeto mismo, aquellos que lo definen y nos llevan a atribuirles un ánima. Este aprendizaje ha sido lento y no pocas veces costoso. Pero al final lo conseguimos, acaso porque el vértigo de la historia nos ha ido conduciendo, cada vez más aprisa, a asumir que no hay marcha atrás en el proceso de nuestra propia extinción como individuos y como especie. La muerte de la cosa es a fin de cuentas viable, y puede ser tan definitiva y súbita como la extinción de nuestros cuerpos o la de los ineficaces dodos después de una cacería en Madagascar. Basta para conseguirlo desconocer la permanencia de los objetos y condenarlos *ab initio* a la fugacidad, limitar nuestra esclavitud a su vida útil y negar su trascendencia desde el momento en que los creamos.

Este culto defensivo a la desechabilidad de las cosas alcanza la mayoría de edad entre las grandes conflagraciones del siglo xx. En la inmediata posguerra, el industrial francés Marcel Bich inoculó en la cultura hipermoderna el concepto de desechabilidad. Sus puntas de lanza fueron los bolígrafos y los encendedores, cuyas versiones desechables habían sido diseñadas respectivamente por Lazlo Biro e Jean Inglessi antes de la guerra. Luego que la hecatombe bélica exhibiese la desechabilidad de las vidas humanas y hasta de las ciudades, Bich olfateó el momento idóneo de hacer que la negación de la permanencia se convirtiese en un valor de consumo. De repente aquellos artefactos de escritura e ignición, tan ergonómicos y elementales que apenas habían evolucionado desde su invención, abanderaban una auténtica revolución de nuestro vínculo con el espíritu de las cosas. Cuando Bich presentó al mercado su versión mejorada de los productos desechables de Biro e Inglessi, demostró primero su adaptabilidad a las manos y su escandalosa accesibilidad para un consumidor que hasta ese momento habría visto los encendedores como artículos de lujo. Acto seguido, el empresario los arrojó a la basura. Con este gesto inicia un imperio comercial que hoy se jacta de vender cuatro millones de encendedores cada año y de haber vendido cien millones de bolígrafos desechables en el último medio siglo. Incontables empresas se han sumado en este tiempo a la de Bich, todas ellas felizmente subidas en el carro de la obcecada permanencia del tabaquismo y de la supuesta evanescencia de las cosas, un carro que en las generaciones más recientes parece haberse convertido en un jet ultrasónico.

¿En verdad tendría que sorprendernos el encumbramiento de la desechabilidad después del 11 de septiembre? El asunto viene de tiempo atrás y responde a miedos y deseos connaturales a la pulsión animista. Si acaso, la extinción de navajas y encendedores a raíz del Martes Negro es notable por carecer tales objetos de un reemplazo tecnológico, así como por la rapidez con la que ha ocurrido: un vértigo que hace parecer las restantes agonías de los objetos lerdas aunque igualmente encaminadas a un destino del que en realidad siempre hemos estado conscientes: la muerte de la cosa. La modernidad ha conseguido al menos reconciliarnos con la posibilidad de que, si bien la materia no se destruye, puede al menos dejar de ser útil. Esta consciencia tendría que reconciliarnos con las cosas, pues nos iguala a ellas en la medida en que también a ellas las amenaza una desaparición tan definitiva, tan apurada y tan inesquivable como la extinción de nuestros cuerpos.

En otra parte he advertido que no es este el espacio para disertar sobre la cosificación del hombre en la edad ultramoderna. Si bien se trata de un asunto estrechamente vinculado con el animismo, el tema de la cosificación exige numerosas reflexiones no del todo propias de este libro. Creo, sin embargo, que nuestro afán reciente de matar a las cosas mediante el culto a su desechabilidad viene aparejado a la consciencia exacerbada de nuestra mortandad y la convicción generalizada de que somos solo nuestros cuerpos.

A estas alturas se habrá hecho evidente que la pulsión animista es proyectiva. Por más que juguemos a creer que las cosas tienen vida propia, sabemos que dicha vida es solo el reflejo variable de cómo vemos la nuestra. De tanto buscar su reflejo en el agua, Narciso pensó primero que el agua estaría viva. Pero al ahogarse se hizo uno con el agua y murió con ella: el espejo dejó de reflejar al hombre y el hombre comenzó a ser el espejo. El narcisismo ultramoderno ya no deja ver el cuerpo como envase del alma: el alma es relleno transferible del cuerpo en la misma medida en que la utilidad es un atributo efímero del objeto. Al conceder a nuestro cuerpo un valor meramente instrumental, también las cosas carecen de valor intrínseco. Indescifrable como alguna vez fueron los meteoros y como ahora comienzan a ser las computadoras, al cuerpo se le niega hoy el ánima que atribuimos todavía a las cosas: materia pura, el cuerpo solo vale como objeto para la locomoción, la contemplación, el desfogue, la investigación o el consumo de sí mismo. El verdadero canibalismo irrumpe en nuestra era para arrancar al cuerpo su calidad de metáfora y sacramento: reintegrado al relicario moderno, el cuerpo protagoniza una eucaristía donde no se alude al incorpóreo sujeto divino sino a un cuerpo real que representa al objeto divinizado. En la sociedad de

consumo, el cuerpo vale en la medida en que es potencial objeto de consumo de los gusanos. De allí que, con las restantes cosas, deba constituir su propia finalidad y valor.

Si es verdad que el cuerpo ultramoderno es autotélico, es lógico que nos entreguemos a su constante transformación como nos vemos obligados a aceptar e inclusive desear la constante transformación de los objetos. La voluntad que antes destinábamos a domesticar la materia se dirige hoy a transformar al cuerpo en objeto y al objeto en cuerpo. La persona humana existe en la medida en que se parece a la fotografía en su pasaporte, de otro modo es una no persona, un *sans papiers*. Aniquiladas las grandes causas del humanismo, nuestra voluntad no tiene más remedio que entregarse a la causa de la autorreforma. Para preservarnos debemos negar nuestra permanencia y la de las cosas. Para seguir sirviendo tenemos que plantarnos como seres capaces de desecharse constantemente. En eso que el polaco Bauman denomina acertadamente la sociedad líquida, dividimos nuestra existencia en una serie de muertes episódicas y nuevos comienzos: los nuestros, los de las cosas, los de las ideas. Por eso solo podemos ser fieles a los credos intercambiables, a las religiones edulcoradas y a la marca, la cual representa perennemente una serie de cosas que no duran34.

Puesto que la publicidad ordena la desaparición de cada objeto como una promesa de constante renovación, nos convencemos de que nuestra propia mortalidad puede realizarse en lo cotidiano a través de pequeñas muertes determinadas por el cambio de nuestra apariencia, por la condena del objeto al cesto de la basura. En este sentido, la cosificación del ser humano explica en buena medida nuestra afición a la impermanencia de los objetos de uso cotidiano, una impermanencia que es también una sentencia de muerte que, como veremos, nunca llega a verificarse del todo.

Bien hizo notar en su momento Primo Levi que la cosificación del ser humano tiene su epítome en el Holocausto. Pero hay que reconocer que este proceso, siempre aparejado a la animización industrial de los objetos, se desarrolla con tanto sigilo como fuerza en fechas recientes, justo cuando crece nuestro culto a la desechabilidad, no solo de los cuerpos y de los objetos, sino de las ideas mismas. Cuando se constata que entregarse «en cuerpo y alma» a una causa es tan inútil como pernicioso. Parece más seguro consagrarse a la mutabilidad como única constante posible.

Las últimas generaciones han experimentado y aun endiosado, más que ninguna otra, la caducidad de las cosas, su carácter efímero,

desechable o reciclable. La cosificación del cuerpo ha llegado hasta nosotros acompañada de desplazamientos tecnológicos e ideológicos tan vertiginosos que no parece posible asimilarlos. Nunca como ahora se ha deseado tanto reconocer que los objetos cotidianos pueden tener una vocación de tesoros escurridizos. Quienes nacimos con la desechabilidad de los encendedores asistimos en pocos años a la desaparición de muchos otros objetos proverbialmente vinculados con la pulsión animista. Hemos despedido a los acetatos que nos comunicaban con los muertos, hemos asistido impasibles a la galopante anemia de la fotografía analógica y a la transmutación incesante de la geografía mundial. Hemos visto perecer en un santiamén objetos, ciudades, grupos étnicos, lenguas, verdades en teoría irrefutables y soberbios rascacielos. Hemos conocido inclusive la degradación de un planeta entero con la consecuente reformulación del mapa íntegro de nuestro sistema solar.

¿Cómo no dudar de la permanencia? Si nuestros abuelos habían tenido la suerte de ser la *generación del cambio*, a la nuestra le ha tocado ser la *generación de lo cambiante*, una generación inepta para sorprenderse ante la mutabilidad de lo cotidiano, no digamos para aferrarse a la durabilidad de las cosas o para arriesgarse en ningún tipo de lealtad hacia ellas. ¿Por qué aferrarse a cosas o ideas que en cualquier momento pueden desaparecer como cae un muro o como se proscribe un cúter? ¿Qué sentido tiene querer ralentizar la marcha de lo cambiante? ¿Por qué reconocerle vida útil a un objeto, por más elemental que parezca, si puede ser rápidamente desplazado por uno mejor? ¿Por qué amarte hoy si mañana vas a abandonarme?

Estigmatizados por la impermanencia, solo nos resta ser fieles a la fluidez misma: la marca sobre el objeto consumible, la desechabilidad sobre la durabilidad. ¿Cómo, si no, prevenirnos contra la extinción inminente de la cosa? Asumir la muerte pronta del objeto y convertirla inclusive en un valor nos defiende de su abandono. Será mejor pensar que la muerte del objeto ha sido idea nuestra. Asumir que somos responsables de su partida, decidir y planear su descarte nos permite dejar de ser leales a las cosas. Para evitar que las cosas amenacen con devorarnos, conviene asignarles no el defecto sino el valor de la consunción: el objeto vale en la medida en que cumpla cabalmente y extinga pronto su lustre, su utilidad. Sobre la tumba de la permanencia, nos acomodamos al único valor que promete sobrevivir en un mundo donde nada material lo hace: la desechabilidad. Sobrevivir ahora depende del vértigo con que conseguimos deshacernos de los objetos, pues en esta sociedad no podemos permitirles que duren más de lo debido. El miedo que desde siempre hemos sentido hacia la materia parece resolverse alejándonos

de ellos. Usarlos una sola vez y descartarlos sosiega por instantes el miedo a su rebelión, pero también amortigua el dolor de verlos irse contra nuestros deseos. Asumido el mundo material como objeto de consumo, no lloraremos en los funerales del objeto, pues este tuvo una vida plena y, ay, fue bueno mientras duró. La Cosa ha muerto, Viva la Cosa: resuelta la ausencia de la cosa hoy inútil, podemos alistarnos a recibir a la siguiente, un objeto cuya existencia no será más prolongada que la del anterior, pero cuya desaparición no será dolorosa.

Justo es advertir que nuestro culto a la desechabilidad de las cosas como recurso para no añorarlas tiene altísimos costes. Como cualquier otro producto de la pulsión animista, nuestra fe en la impermanencia de los objetos es ilusoria y, por ende, no siempre eficaz. Valorar la fugacidad de las cosas y pensar que nosotros la regimos bien puede reducir nuestro horror a la materia. Pero este placebo animista no es gratuito: hay que pagarlo con la constante insatisfacción del deseo. El remedio se transforma en enfermedad y acrecienta una patología preexistente: la de nuestro conflicto con el mundo. Honrar la desechabilidad no nos reconcilia con la materia, solo posterga nuestro enfrentamiento con ella. La sustitución constante de los objetos de uso cotidiano alimenta en nosotros una compulsión, una ansiedad alentada a fin de que el comercio y el desecho sigan activando al mundo. Así, la misma discordia cósmica que otrora generaba el animismo medieval se acentúa en nuestros días con la valoración del objeto como mero objeto de consumo. El amable duende de las cosas, el alegre criado que nos vende la publicidad vuelve a rebelarse para transformarnos nuevamente en objetos.

Los hay que definen esta versión ultramoderna del animismo como un síndrome, una enfermedad consumista cuyo cuadro clínico es de una simplicidad aterradora. Bauman lo contrapone al síndrome productivista, que situaba el valor de las cosas en la duración, mientras que ahora el valor radica en la fugacidad: donde antes se señalaba con estoicismo el carácter virtuoso de la dilación y aun del aplazamiento de la satisfacción, se yergue la virtud hedonista de la satisfacción inmediata merced al uso vehemente de los objetos destinados a ser inútiles tan pronto hayan satisfecho nuestro deseo. Obligados a convivir cada vez más cerca de un mundo inanimado que se valúa en términos de consumo, nos vemos empujados a valuarnos nosotros mismos como tales.

Puede ser que el consumismo termine en el animismo, pero no es menos cierto lo contrario: el consumismo ultramoderno demuestra que todo acto animista puede derivar también en la cosificación del sujeto.

Incómodos ante la desechabilidad, el exceso y el desperdicio rápido de la mercancía, acudimos para remediar nuestra insatisfacción a convertirnos en objetos. Frente a la flagrancia de la breve vida útil de los objetos, invertimos alegremente los papeles para crear la ilusión de que armonizamos todavía con la materia. Se trata, desde luego, de una nueva distorsión de la realidad. Por una parte, sabemos que la satisfacción del deseo lleva en sí misma la semilla de la insatisfacción. Por otra, sabemos también que la desechabilidad de las cosas no es nunca definitiva, pues estas cuentan al parecer con los recursos necesarios para no acatar la sentencia que con tanta insistencia emitimos en su contra.

3. Basura: crónica de su eternidad

Pese a nuestro esfuerzo por matarlas, las cosas vuelven siempre desde el ignoto vacío al que creemos haberlas relegado. Con su duración de siglos, las cosas nos demuestran que el culto ultramoderno a la fluidez es ilusorio y que no resuelve nuestro conflicto con la materia: la desechabilidad de los objetos es tan quimérica como real es la nuestra. La Ley de Lavoisier es ineludible: la materia soporta en silencio las transformaciones a las que la sometemos pero no acepta desaparecer. Desde el pozo de desperdicios, las cosas ríen, se desperezan, se burlan de nosotros porque no hemos dado con una ley que permita a los hombres asegurar también que el alma no se destruye.

Abundan las teorías y las fantasías sobre nuestra permanencia. Ninguna puede probar que el espíritu existe más allá de la muerte y aun de las cosas. Nos plantamos frente al universo material con bravuconadas de imposible constatación: la reencarnación entre los orientales, la resurrección de la carne entre los católicos, el arrebatamiento entre los protestantes. El fundamentalismo occidental moderno anuncia el Fin del Mundo material y nos machaca con el triunfo del espíritu como si quisiera demostrar a las cosas que solo nosotros estamos destinados a ser eternos. Pero las cosas nos sobreviven: ni los santones más convincentes han podido demostrar que viviremos para siempre con la misma contundencia con que las cosas nos demuestran su abrumadora resistencia a la extinción.

Clonadas, reproducidas, recicladas o simplemente ubicuas en el cesto de la basura, las cosas siguen aquí, pulsantes, útiles, vivas. Los objetos que pensábamos extintos se reinsertan en nuestra vida

acuciados por una capacidad de resistencia digna de mejores causas. Los encendedores recuperan el derecho a viajar. En julio de 2007, la Transportation Security Administration (TSA) decidió autorizar a los pasajeros viajar con encendedores. De acuerdo con la institución, proscribir los encendedores hacía perder el tiempo y no reforzaba la seguridad, pues las bombas también pueden ser detonadas con pequeñas baterías. La verdadera razón para esta amnistía, hay que decirlo, es otra: para entonces, la medida había costado a la TSA cuatro millones de dólares al año por tener que disponer cada día de veintidós mil encendedores. Por parejas razones volvieron a autorizarse casi todos los desarmadores, las tijeras con navaja menor a cuatro pulgadas, las agujas de tejer y hasta la leche materna. Ante el anuncio, un periodista ironizó: «Quizá ahora puedas usar tu encendedor desechable (tales como los ahora legalizados Bic y Zippo) para atrapar a un lunático que empuña un desarmador, o a alguien que corre por el pasillo del avión tijeras en mano. Relájense y disfruten el viaje».

La reticencia de las cosas a extinguirse se manifiesta más allá de su constante vuelta al mundo de los objetos útiles. También está presente en la cultura del reciclaje y en el galopante protagonismo de la basura. Así como el *pathos* capitalista nos ha conducido a desechar para renovarnos, la culpa ambientalista y la alarma ante la mengua de materia prima nos obligan a renovar lo desechable. El cesto de la basura ya no es el infierno de las cosas sino una suerte de Purgatorio: en este ultramundo iniciático el héroe-objeto se purifica y se transforma para volver rebautizado a un mundo que lo necesita desesperadamente. Mientras la obsolescencia programada de las cosas era nuestro modo de remediar el exceso de todo, el culto a la basura indica nuestra resignación a ser esclavos de las cosas, las cuales volverán siempre bajo la máscara de pequeños y díscolos criados del mundo moderno. Renovadas por su descenso a la basura, la trituradora o la planta de reciclaje, las cosas retornan prometiéndonos que no serán intrusos permanentes en nuestra domesticidad. Cruzados los dedos a la espalda, nos tranquilizan con su aparente desechabilidad, amortiguan nuestras ansias con su promesa de ser útiles al instante y de no reprocharnos nada cuando nos deshagamos de ellas.

La transición del objeto en desecho es hoy tan rápida como la transición del desecho en objeto. Por eso no conseguimos relegar la cosa al olvido. Nuestro eufórico consumir y descartar forman parte de una carrera en círculos: siempre vendrá un nuevo objeto con su correspondiente montaña de efímeros satisfactores. Religión degradada, el consumo es, en palabras de Brukner, «la creencia en la

resurrección infinita de las cosas cuya iglesia es el supermercado y la publicidad los Evangelios»35. Esta fe no solo nos volatiliza sino que hace de los basurales auténticos monumentos a la única solidez posible. La basura es hoy la industria moderna más grande, más perdurable, más próspera y mejor dotada para resistir a la crisis.

Coda

¿Es nuestro infierno el paraíso de los encendedores?

Tras largos titubeos y no escasa disidencia, finalmente ha irrumpido en mi ciudad la Ley Antitabaco. Vislumbramos que su implementación será tortuosa, no porque carezca de lógica sino porque sabemos que su plataforma está antes en un trastorno social que en una legítima preocupación por el bienestar común. Acaso a esto se deba que tal ley no quite aún el sueño a las empresas cigarreras, no digamos a la industria de los encendedores. Nos consta que las prohibiciones emergidas del puritanismo solo favorecen la proliferación de aquello que proscriben con el dedo admonitorio del terrorismo moral, sean los libros, sea el alcohol, sea el tabaco.

Fumar es sin duda una de las costumbres más enigmáticas de nuestra especie. Es un rito que en principio carece de sentido y que se resiste al desciframiento. Ni siquiera puede entenderse que produzca placer. Fumar tiene sin embargo una enorme carga animista: el hombre consume lo que le deja el fuego, impregna su desechable cuerpo con el desecho que a su vez le hereda la energía pura al actuar sobre el cadáver vegetal. El cigarro, explica Richard Klein en *Cigarrettes are Sublime*, es mucho más que un espejo del Narciso fumador: «No es solo un objeto que se sostiene en la mano, también ha de ser considerado un sujeto, una criatura viva con cuerpo y espíritu propios»36. Añade a esto el ensayista que, más que un poema, el cigarro es un poeta, pues «la feroz ceniza de la brasa es el corazón de un ser vivo, de un afeminado, quizás un ser femenino dotado de abundantes recursos de seducción y poderes diversos para enfocar la mente».

Siempre de la mano de cerillas y encendedores, el cigarro será el peligroso placer en el cual nos abismamos, una deidad menor, si se quiere. El propio Klein nos recuerda que los indios americanos consideraban el tabaco como un dios. Una vez vencidos estos indios por el arma de fuego, el fundador de la Liga Antitabaco de Massachusetts hablaría de la Dama Nicotina menos como una dama que como un «pequeño demonio blanco» hecho de la «planta del demonio». Atractivo y devastador, el cigarrillo no es nada sin el fuego domesticado. Depurado en humo y ceniza, su espíritu se adentra en nuestros cuerpos, los seduce. Una vez dentro contribuye a nuestra

destrucción, asiste a la entrega de la vida autoconsciente a la pura materia. En suma, nos posee. De esta suerte el cigarrillo, como bien hace notar Mafalda a su padre fumador, termina por consumirnos a nosotros.

Imaginemos que la represión del tabaquismo resulta al cabo exitosa. Pensemos en un orbe donde se ha reducido la combustión múltiple del cigarrillo. ¿Desaparecerán entonces los encendedores? No me atrevería a asegurarlo. Es cierto que la bonanza de los encendedores ha estado siempre vinculada con este discutido hábito, pero la esencia del encendedor está más cerca de la domesticación del fuego que del propio tabaquismo. Creo que la única forma de sentenciar a muerte a este secular artefacto es aniquilando también lo combustible: las plantas, los hidrocarburos, el cuerpo humano, la vida misma como eterno objeto de inflamación. Quizá debamos replantear la pregunta: ¿Menguarán los cuatrocientos millones de encendedores que hoy vende la empresa Zippo? ¿Se marcharán los errabundos Bic cuando no quede una gota de gas para animarlos? Los fabricantes de encendedores han previsto el agotamiento de su fuente de energía creando mecheros capaces de alimentarse de una fuente menos escurridiza: el sol. Así como han fabricado encendedores a prueba de niños, han garantizado la subsistencia de la antorcha moderna creando encendedores sin llama, mecheros de batería que solo calientan o chispean pero cuyo fin es todavía producir el milagro ancestral de la ignición.

En el filme *Spark the lighter*, el director surcoreano Jang Hang-Jun cuenta la historia Bong Gu, un fracasado que usa sus últimas monedas para adquirir un encendedor. El objeto se convierte para él en un tesoro, su única pertenencia, su motivo vital. Días más tarde el hombre perderá el encendedor mientras dormita en un baño público. Cuando descubra que el objeto ha caído en manos de un gángster, Bong Gu constatará que es capaz de cualquier cosa por recuperarlo, es decir, por recuperar su alma. Con esta simple fábula ultramoderna, el artista nos recuerda que un artilugio capaz de contener al genio del fuego está destinado a prevalecer mientras haya vida consumible: su mera existencia parece haber asimilado el simbolismo esperanzador del fuego al que contiene, el divino fuego que alude al alma humana pero también a la supervivencia de nuestra especie en el mundo natural merced al ingenio, esa cualidad que nos distingue de las bestias y nos acerca a la divinidad.

En su novela *On the road*, Cormac McCarthy traza un escenario postatómico donde apenas queda material combustible. Es un mundo literalmente carbonizado37. La naturaleza entera ha sido sujeta a un

largo proceso de consunción. Pero el proceso no ha concluido: aún quedan hogueras, hordas humanas buscan despojos de material incinerable, la atmósfera está saturada de ceniza. El paisaje recuerda lo mismo al Mad Max escatológico que a un beckettiano mundo-después-del-fin-del-mundo. Allí, un hombre y su hijo huyen del invierno y de la rapacidad de sus congéneres. Entre sus pocas pertenencias sobresalen un revólver y un encendedor. Como el Cromañón en su lucha con el ogresco Neandertal, estos últimos humanos acuden para sobrevivir a la doble naturaleza protectora y agresiva del fuego: con él se defienden, se alumbran, se calientan. De manera inevitable, el arma y el encendedor se transforman de meros objetos en fetiches, amuletos y deidades. El miedo del niño se expresa en un diálogo estremecedor: en plena oscuridad, el padre asegura a su hijo que nada malo va a pasarles. «¿Es porque tenemos el fuego?», pregunta el niño. «Así es», responde el padre sin demasiada convicción.

A un tiempo semejante y antagónico del encendedor de Walle, el mechero apocalíptico de McCarthy subraya la reticencia de ciertas cosas a desaparecer, en especial aquellos objetos que nos han permitido domeñar a los elementos. Son artefactos que apenas han evolucionado porque su subsistencia y la nuestra dependen de la sencillez con la que nos vinculan al universo material. Olvida sin embargo el novelista que las cosas, pese a tantas pruebas de lo contrario, sí pueden desaparecer. Lo harán al menos para nosotros por dos sencillas razones: primera, porque quienes las usamos también desapareceremos y, segunda, porque el artilugio creado para obrar sobre la materia misma no tiene razón de ser cuando no hay materia sobre la cual obrar.

De nada sirve al revólver ser revólver cuando no hay quien apriete su gatillo. ¿Qué hará el encendedor con su aptitud para domesticar al fuego cuando no haya gas, petróleo o árboles que lo alimenten? ¿Podemos ansiar o al menos creer que un día también las cosas morirán de veras? ¿Es posible reconciliarnos con la materia al saber que existe para ella un infierno concluyente más allá del vertedero? Considero que la muerte de la cosa es posible en la medida en que su vitalidad depende de una pulsión aneja al hombre. Para matar a los objetos bastaría con entenderlos. Gestar demonios o adorar la desechabilidad son actos animistas de mostrada ineficacia asesina. Sería infinitamente más sencillo volver a las raíces del animismo para arrancarlas de cuajo: si las cosas tienen alma es posible que la pierdan, o mejor dicho, es posible que en algún momento de su prolongada existencia material su espíritu se desprenda para integrarse, ahora sí, al dios de todas las cosas. Que los objetos se

resistan a desaparecer de nuestra existencia no obsta para que puedan dejar de servir o de significar. Su alma útil puede desaparecer aun cuando no lo haga su materia. Desconocidos por nosotros, los objetos pierden su alma: son pura materia inerte, carentes de finalidad. En un mundo-después-del-fin-del-mundo, las cosas significan tan poco como los hombres: lo que queda de ellas es solo un cuerpo inútil que acrecentará una cordillera de basura sin que nadie esté allí para devolverle la vida. En tal caso, solo restaría plantearnos la pregunta que con tanto ahínco hemos hecho siempre ante la inminencia de nuestra propia extinción: ¿Existe un Más Allá para el Espíritu de las Cosas? Y si lo hay, ¿cuánto se asemeja ese ultramundo al nuestro?

Puestos a pensar un mundo sin encendedores, por simple gratitud deberíamos también imaginarles un ultramundo. En teoría, el Más Allá de los mecheros sería el infierno flamígero que nos heredaron algunos de los más boyantes sistemas monoteístas. Pero eso es mera especulación. El infierno de los hombres requiere cualquier cosa menos un encendedor: su fogosidad es eterna y, si acaso, viene del cielo. En un infierno así el encendedor sería inútil y por ende sería un objeto inanimado, un cuerpo muerto.

Por otra parte, ¿qué mejor suplicio para el alma de un encendedor que contemplar eternamente su propia inutilidad recordando que alguna vez los hombres le concedieron la ebriedad de funcionar? El infierno de los mecheros tendría que estar lleno de artefactos inútiles pero con memoria de haber servido para algo. Eso es el infierno en su estricta acepción de Muerte Eterna. Solo de esta manera el infierno de los hombres sería el mismo que el de los mecheros.

Concedamos por otra parte que Dante tenía razón: el infierno es un lugar helado. Ese sí sería el infierno de los encendedores. De los encendedores perversos, se entiende: aquellos que en vida nos traicionaron, los que incumplieron por exceso, omisión o explosión su vocación de ayudarnos a domesticar el fuego. Necesitados todavía por las almas ateridas, en este ultramundo los encendedores serían sin embargo inoperantes: su inutilidad sería exhibida y maldecida eternamente por sus creadores.

Por otra parte, ¿quiénes somos para juzgar a un encendedor? Al margen de su inutilidad, está claro que aún no contamos con la lucidez necesaria para erigirnos jueces de los encendedores. En el cine no escasean los ejemplos de nuestra visión de los encendedores como vehículos de la destrucción, pero aun en esos casos no queda claro si la aniquilación a la que asisten es purificadora o malévola. Los héroes de la modernidad son moralmente tan ambiguos como los mecheros

que usan para enfrentar a los monstruos del mundo material. Que Indiana Jones use un mechero para incendiar una habitación o Bruce Willis haga lo propio con un aeroplano sirve de poco para dibujar un preciso cuadro moral de los mecheros. Ni siquiera podemos afirmar que Kaizer Soze, encarnación del mal en *Sospechosos habituales*, haya transmitido su perversidad al encendedor que emplea para destruir un barco en el célebre final del filme. Una y otra vez, los encendedores regresan del arrasamiento con sus gestos entrañables, con su docilidad de pequeño criado y con ese rostro mustio con el que parecen cantarnos *We didn’t start the fire*. Y les creemos. Los aceptamos sin más, volvemos a juzgarlos solo en términos de su utilidad: serás bueno mientras sirvas a nuestros propósitos, cualesquiera que estos sean.

Esta última asunción tiene también sus bemoles. Si un mechero nos parece moralmente malvado porque no funcionó, no deberá inquietarle un Más Allá donde tampoco deba o pueda funcionar. En definitiva, los encendedores aviesos tendrían que ir a un infierno donde hubiera suficiente material combustible para permitirles trabajar sin descanso hasta el fin de los tiempos. Pero ¿qué mayor felicidad para el espíritu de las cosas que servir para lo que fueron concebidas? Encender eternamente lo combustible no sería entonces el infierno sino el cielo de los mecheros, cuanto más si lo combustible fuésemos los hombres, aquellos seres disfuncionales que en vida los adquirimos, adoramos, esclavizamos y desechamos para reemplazarlos por otros no por fuerza mejores ni más bellos ni más efectivos. Quizá, al final del camino, los encendedores no habrán huido ni huyen todavía de nosotros: tal vez somos nosotros quienes insistimos en perderlos porque nos resistimos a su imperio. No los extraviamos porque estén vivos sino porque tememos seriamente que lo estén. Los alejamos de nosotros porque aún nos amedrenta la posibilidad de su rebelión y nuestra merecida esclavitud al fuego.

Referencias

El natural transverso de este ensayo, así como el objeto que pretexta para tratar del animismo ultramoderno, lo vuelve sumamente refractario a la citación de índole académica. De ahí que haya procurado limitarme a referirme en las notas solamente a aquellos títulos de los que extraigo comentarios y sentencias a la letra, lo cual espero sea suficiente para dirigir al lector interesado a aquellos libros, artículos y portales cibernéticos a los que he recurrido en el discurso de mi reflexión.

Creo no obstante pertinente añadir algún comentario sobre aquellas fuentes que, si bien no siempre son citadas de manera explícita, considero fundamentales en mi recorrido por el vasto y difuso universo de los encendedores, así como el no menos amplio del animismo antiguo y moderno.

En lo que se refiere al animismo y sus teóricos, el trabajo de Émile Durkheim sobre el origen del pensamiento religioso ha sido de extrema ayuda para el desarrollo de mi ensayo, así como para la pesquisa de las escuelas teóricas que abordaron el tema antes que él. No menos importante en la línea de la psicología desarrollista ha sido la obra *Psicoanálisis del cuento de hadas*, donde Bruno Bettelheim suscribe y en ocasiones prevarica el pensamiento de Jean Piaget. Por lo que hace a los androides, una vez más, reconozco mi enorme deuda con *Living dolls*, deslumbrante historia de los autómatas escrita por Gaby Wood. Debo a Lawrence E. Joseph su puntual recapitulación de las teorías de Gaia y de la noosfera en el libro *Apocalypse 2012:* por sus páginas he podido entrar en contacto con las ideas de James Lovelock y Alexei Dmitriev, así como entender el puente que las une al pensamiento de Teilhard de Chardin, e inclusive al sistema filosófico de Peter Sloterdijk. Al abrigo de las obras fundamentales de pensadores como Baudrillard, Brukner, Gubern y Bauman he transitado por algunas intuiciones sobre el animismo publicitario y cibernético, así como sobre la relación entre el animismo y la cultura de la basura. Cirlot ha sido la fuente natural para disertar sobre la simbólica de los elementos, las armas y las casas.

Que yo sepa, no existe hasta la fecha una biografía extensa de los encendedores. Los referentes históricos en este libro provienen por tanto de relatos parciales, los más de ellos armados por los fabricantes más notables de estos artilugios. En este sentido, los portales cibernéticos de Zippo, Bic y Dupont han sido de enorme ayuda, si bien

creo que deben ser abordados con las reservas de rigor.

Habrá reparado el lector que este ensayo abunda en alusiones de obras audiovisuales. Al respecto debo aclarar que he procurado citar, para su escrutinio, los títulos de las películas y series televisivas con sus títulos originales en inglés. Cito sin embargo en español aquellos títulos de obras ya consideradas clásicas en este dominio, siempre en la consideración de que me atengo a la titulación americana, que difiere con frecuencia de la española.

1 Amara, Luigi, «La promiscuidad de los encendedores», Letras Libres, octubre de 2002, artículo 18929, p. 24.

2 Ídem.

3 Ídem.

4 Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, Madrid, Espasa, 199221.

5 Durkheim, Émile, Los orígenes del pensamiento religioso, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 45.

6 Gubern, Roman, Del bisonte a la realidad virtual, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 22.

7 Bettelheim, Bruno, Psicoanálisis del cuento de hadas, Barcelona, Crítica, 2004, p. 53.

8 Brukner, Pascal, La tentación de la inocencia, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 54.

9 Bettelheim, obra citada, p. 56.

10 Baudrillard, Jean, El otro por sí mismo, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 78.

11 Baudrillard, Jean, El crimen perfecto, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 81.

12 Citado por Giddens, Franz, Animism, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 23.

13 Delumeau, Jean, El miedo en Occidente, Madrid, Taurus, 2004, p. 45.

14 Argullol, Rafael, El héroe y el único, Barcelona, Destino, 1990, p. 419.

15 Citado por Delumeau, obra citada, p. 23.

16 Bettelheim, obra citada, p. 54.

17 Cirlot, Juan Eduardo, Diccionario de símbolos, «Fuego», Madrid, Siruela, 1999.

18 Citado por Cirlot, ibídem.

19 «Arma», ibídem.

20 Borges, Jorge Luis, Obras completas, vol. I, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 87.

21 Molho, Mauricio, «Las armas del Quijote», en Actas del IV Coloquio Cervantino, Sevilla, 1975, p. 69.

22 Citado por Pérez, Martin, Los zippos de Vietnam: Donde hubo fuego, www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar.

23 Ibídem.

24 Citado por Flores Arroyuelo, Antonio, El diablo en España, Madrid, Alianza, 1985, p. 42.

25 Onfray, Michel, Manual de ateología, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 23.

26 Godwin, William, Vida de los nigromantes, citado en Wood, Gaby, Living dolls, Londres, Faber and Faber, 2002, p. XV.

27 McFarland, David, Guilty robots, happy dogs: The Question of alien mind, Nueva York, Oxford University Press, 2008, p. 208.

28 Baudrillard, El otro por sí mismo, obra citada, p. 76.

29 Citado en Joseph Lawrence E., Apocalypse 2012, Londres, Harper, 2007, pp. 28-29.

30 Hemingway, Ernest, ¿Por quién doblan las campanas?, México, Bruguera, 1983, p. 206.

31 Catecismo de la Iglesia católica, sec. I, t. 34, México, JUS, p. 207.

32 Joseph, obra citada.

33 Sloterdijk, Peter, Esferas III, Madrid, Siruela, 2006, p. 95.

34 Bauman, Zygmunt, Vida líquida, Barcelona, Paidós, 2006. p. 11.

35 Brukner, obra citada, p. 148.

36 Klein, Richard, Contra los no fumadores, México, Tumbona Ediciones, 2008, p. 68.

37 McCarthy, Cormac, On the road, Londres, Picador, 2006, p. 61.